
آلية العلاقة بين
المعارضة والسلطة في الاسلام
منتدى اقرأ الثقافي
www.iqra.ahlamontada.com
الدكتور
كاوه محمود شاكر
كوردستان اربيل

آليـــة العــــلاقـــة بين المعارضة والسلطة في الاسلام

الدكتور
كاوه محمود شاكر



اسم الكتاب: آلية العلاقة بين المعارضة والسلطة في الاسلام

- المؤلف: د. كاوه محمود شاكر
- التصميم الداخلي: گوران جمال رواندزي
- التصميم الغلاف: بشدار نوري
- مشرف الطبع: هيمن نجاة
- عدد النسخ: ١٠٠٠
- السعر: ٣٥٠٠ دينار
- رقم الايداع: ٤٠٥
- المطبعة: وزارة التربية - اربيل

التسلسل - ٧٦ - (١٧٩)



مؤسسة موكرياني للبحوث والنشر
www.mukiryani.com
asokareem@maktoob.com
Tel: 2260311

تنويه

هذا الكتاب رسالة دكتوراه قدمها المؤلف وحصل بها على شهادة الدكتوراه في الفقه الإسلامي بدرجة امتياز من جامعة Islamitische Universitit van Europa في هولندا. وقد أشرف على الرسالة فضيلة مفتــي تركيــا السابق البروفيسور الدكتور سليمان أتش.

الفهرست

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

هل عرف الفقهاء المسلمون الجريمة السياسية؟ وهل عرفت الدولة الإسلامية الجريمة السياسية؟

من المستبعد أن نصادف مصطلح الجريمة السياسية في كتب الفقه الإسلامي القديمة، ومصادر الفقه المتنوعة، ولكن يمكن أن يشير الواقع والممارسة العملية والتأسيس الفقهي، الى أنواع عديدة من الأفعال المحرمة والمحظورات الشرعية التي يمكن إدراجها تحت هذا المصطلح المعاصر.

تزخر كتب الفقه الإسلامي بمباحث كثيرة حول مسائل الردة والفتنة والبغي، والموقف الشرعي أزاء كل منها. والى جانب الطابع الديني والعقائدي لبعض تلك الممارسات والأعمال، فإن هناك مجالاً آخرَ لا يمكن إغفاله، وهو تعلق جوانب عديدة من هذه المواضيع بالسياسية الشرعية للدولة الإسلامية.

وبقدر تعلق الأمر بآيات القرآن ونصوص الحديث النبوي، يلاحظ أنها تناولت هذه المسائل من خلال صيغ عمومية، تتعلق بحوادث معينة نجد آثارها وتجلياتها فيما يرتبط بتناول أسباب النزول. وقد تلازم نزول الوحي وقول الحديث النبوي، بالفترة البدائية والتأسيسية للدولة الإسلامية، التي لم تتعد حاجاتها وحدودها الجغرافية، الجزيرة العربية.

لقد تطورت الدولة الإسلامية، وأجهزتها، وظهرت حاجتها الماسة الى السياسة الشرعية، في ظل الصراعات السياسية المحتدمة على السلطة، التي أدت، بعد وفاة النبي وخليفته الأول أبو بكر الصديق بشكل طبيعي، الى مقتل ثلاثة من الخلفاء الراشدين، وصراع دائم ومستمر بين الفرقاء، الذين تداولوا على الحكم من خلال منطق القوة والغلبة. وأفرزت هذه الوضعية مسألة الخلاف الأساسية بين المسلمين في قضية الحكم ومشروعيته.

وتزامناً مع ظهور مفهوم الخلافة والإمامة، وحدود ممارسة السلطة من قبل الحكام ومديات طاعة الناس لتلك السلطات، والاجتهادات والخلافات المتعلقة بهذه القضية الأساسية، طرحت مسألة الخروج عن السلطة نفسها، على الفقه الجنائي الإسلامي، وتطورت هذه المسألة على

ضوء التجربة التاريخية، والممارسة العملية على صعيد الدولة الإسلامية، والتي وجدت انعكاسها وأثرها في كتب الفقهاء واجتهاداتهم.

إن وجود السلطة السياسية، وطرح مسألة مشروعيتها، تفرز في الوقت نفسه مسألة الخروج عنها، التي تعتبر نموذجاً للجريمة السياسية، لأن طبيعة السلطة تفرض على الماسكين بزمامها مسألة الحفاظ عليها، ومعاقبة الخارجين عنها والساعين الى الثورة ضدها.

إن هذا البحث يتناول نموذجاً واحداً من الجريمة السياسية في الفقه الإسلامي، وهو البغي الذي يمكن وصفه بالتعبير القانوني الحديث، استخدام القوة المسلحة أو العصيان المسلح بهدف قلب نظام الحكم الذي يتمتع بالشرعية ضمن المقاييس والمعايير التي يتبناها الحكام في الدولة الإسلامية.

لقد ترك لنا الفقهاء المسلمون ثروة فقهية غنية حول موضوع البغي. ولم يكن هذا النتاج الفقهي بمعزل عن الواقع السياسي والإجتماعي السائد، الذي ألقى بثقله الكبير على الآراء الفقهية، بعد أن تركت المصادر الأساسية للفقه (القرآن والسنة) الباب مفتوحاً في هذا الجانب.

ولأهمية موضوع البغي، وارتباطه بمفهوم شرعية الحكم وطبيعة السلطة من جهة، وبمفهوم علاقة الفرد بالسلطة في المجتمعات الإسلامية، ومدى الحريات الممنوحة له في إبداء موقفه، وتحديد علاقته بتلك السلطة، وحقه في مناقشة مشروعيتها واتخاذ الموقف منها من جهة أخرى، جرى إختيار هذا الموضوع وتناوله عبر منهج يبيّن حيوية علاقة الفقه بنبض الحياة في تاريخ المجتمعات الإسلامية، على الرغم من السعي التجريدي للبعض وتناوله للفقه كنصوص جامدة خارج إطار التاريخ وحاجات الناس.

وثمة حاجة أخرى لتناول هذا الموضوع في الوقت الحاضر، حيث تنبع هذه الحاجة من الإشكاليات الموجودة حالياً في علاقة المواطن بالدولة في أغلب المجتمعات العربية والإسلامية، والناتجة عن حالة الاغتراب الكامل والشامل بين الدولة وبين المواطن المهمش عن المشاركة الفعلية في كل ما يمس حاجاته ومطالبه، وما ينجم عن ذلك من خلط في المفاهيم بين مشروعية انتقاد السلطة والعمل على تغييرها عبر إرادة المواطنين، وعدم السكوت عن الجور والظلم والاستبداد، وأحقية الناس في إختيار من يحكمونهم، وبين التعسف في إستخدام السلطة من قبل الحكام وفقدانهم

للشرعية. إضافةً الى الإلتباسات الناشئة بين مفاهيم البغي والحرابة وغيرها، ولجوء البعض الى القتل الجماعي وإطلاق مشروعية هدر الدماء تحت ستار الحجج الشرعية المزعومة.

إن هذه الأطروحة تتعلق بتلك العلاقة الشائكة والملتبسة والمعقدة نوعاً ما بين السلطة وبين المعارضة. وقبل أن يتحدد شكل هذه العلاقة من الناحية القانونية، وما يترتب عل كل جهة من التزامات تجاه الجهة الأخرى، والآليات المنظمة لتلك العلاقة من الناحية القانونية، في حالة تجاوز أي طرف منهما على حقوق الطرف الآخر، لا بدّ من تناول الجانب الفكري والاساس النظري لمشروعية كل من السلطة والمعارضة في الفكر الإسلامي. ولم يكن أساس هذه المشروعية وبناؤها أمراً مكتملاً مع بدء الإسلام وانتشاره في الجزيرة العربية. لقد أضافت التجربة التاريخية والممارسة الحياتية العملية الشيء الكثير على المفاهيم السائدة والمنتشرة مع بداية الدعوة الإسلامية. وبالتالي يمكن القول إن الفكر الإسلامي أوجد بحكم الضرورة التاريخية نظريات عديدة في أصول الحكم ومشروعية السلطة، وهذا هو موضوع السياسة الشرعية، على الرغم من عدم تناول النصوص التأسيسية والمصادر الأساسية في الفقه الإسلامي لموضوعة أساليب الحكم ونظرياته. وهذا الأمر تأكيد على حيوية الفقه وقدرة النص الفقهي على مواكبة الحياة، إذا ما جرى استيعاب الحاجات الضرورية للناس.

تختلف هذه الدراسة حول البغي، في منهجيتها، عن معظم الدراسات التي كتبت حول هذا الموضوع. فالدراسة وإن كانت تشير أساساً الى الجانب الفقهي المترتب على تعريف البغي وأركانه ونتائجه وآثاره واختلافه عن جرائم أخرى، كما جرى التناول التقليدي في كتب الفقه الإسلامي، وسار على أساسه الأساتذة والباحثون المعاصرون، فإن البحث فيها يتجاوز الفقه الجنائي، ليتناول مواضيع ومفاهيم تؤثر على الفقه الجنائي، وتحدد موقف الفقه الجنائي. وهذه المواضيع تتعلق اساساً بالسياسة الشرعية التي تشكل الخلفية المحددة لموقف الفقه الجنائي. وهذه المنهجية مبنية على ضرورة تناول هذه المواضيع الحيوية من خلال النظرة المتكاملة في فروع الفقه وأقسامه.

وما يجب الإشارة اليه أيضاً، هو تناول معظم الباحثين المعاصرين في الفقه الإسلامي مفهوم الجريمة السياسية في إطار البغي. أو بمعنىً آخر اعتبار البغي، الجريمة السياسية الوحيدة في الفقه الإسلامي. وفي هذه النقطة يكمن اختلاف هذا البحث الذي يعتبر البغي نوعاً محدداً من الجريمة

السياسية، دون أن تقتصر الجريمة السياسية على البغي فقط. وهذا ما يفضي الى ضرورة التعامل مع محظورات شرعية أخرى على أساس اعتبارها ضمن أنواع الجرائم السياسية. فتعقد الحياة المعاصرة وتشعبها، ودور وإرادة الناس في تنظيمها، ومنها إرادة المسلمين في المجتمعات الإسلامية تحتم تنظيماً دقيقاً في علاقة السلطة بالمعارضة، على أساس كون الحاجات في المجتمع البشري غير متناهية. كما أن ضرورات الحياة تفرض نوعاً من العقوبة للبغاة، حتى وإن انتهت حالة البغي لأي سبب كان، وحتى لا يبدو البغي جريمة ناقصة لا تترتب عليها عقوبات في حالة التخلي عنها، على الرغم من الضرر الذي يلحق بأمن الناس وحياتهم. وبالمقابل تتطلب وضع هذه العقوبة في قوانيننا الجنائية تدقيق مفهوم شرعية السلطة الإسلامية بحيث تكون هذه الشرعية مبينة على الإرادة الحرة للمواطنين في المجتمعات الإسلامية، وبالشكل الذي يمنع إحتكار السلطة، أو إمساك المغامرين بزمام السلطة من خلال الإنقلابات العسكرية، أو حكم طائفة أو قبيلة أو عائلة محددة.

والجانب الآخر من المنهجية هو ربط المواقف الفقهية ووجهات النظر وآراء الفقهاء، بالتوازنات والصراعات السياسية السائدة في المجتمعات الإسلامية، واعتماداً على التحليل التاريخي الاجتماعي والتعامل مع النص الفقهي في هذا السياق.

تناول الفصل الأول من الكتاب موضوع الجريمة في الفقه الإسلامي، في مبحثين. في المبحث الأول جرى التطرق الى مفهوم الجريمة وأنواعها في الفقه الإسلامي، من خلال مطلبين.

وفي المبحث الثاني الذي تضمن مطلبين جرى تناول موضوع الجريمة السياسية في الفقه الإسلامي، من حيث تعريفها وسماتها، وتصنيف البغي من حيث تقسيم الجرائم حسب جسامة العقوبة.

وفي الفصل الثاني جرت الإشارة الى الأركان الأساسية للبغي. ففي المبحث الأول تناولنا مفهوم الخروج عن طاعة الإمام الحق. وأشرنا في المطلب الأول الى مفهوم الإمام الحق والخلفية التاريخية لمفهوم المشروعية. وفي المطلب الثاني تناولنا موضوع طاعة أولي الأمر وحدودها، من خلال أولاً: مفهوم طاعة أولي الأمر. وثانياً: حدود طاعة أولي الأمر.

وفي المبحث الثاني من الفصل الثاني تناولنا موضوع الخروج عن طاعة الإمام الحق بتأويل مغالبةً. وأشرنا في المطلب الأول الى معنى الخروج عن طاعة الإمام بتأويل، وفي المطلب الثاني أشرنا الى معنى الخروج عن الطاعة مغالبةً.

أما الفصل الثالث فقد خصصناه الى الآثار المترتبة على البغي، عبر الحديث في المبحث الأول عن مقاتلة البغاة. وقد ذكرنا في المطلب الأول: شروط مقاتلة البغاة، وواجب الإمام نحو البغاة قبل القتال، ومسألة المعاونة في مقاتلة البغاة. وفي المطلب الثاني أشرنا الى كيفية مقاتلة البغاة، والفرق بين قتال البغاة وقتال الكفار فيما يخص أساليب القتال، وقتال المحارم وقتال النساء

وفي المبحث الثاني من الفصل الثالث تناولنا نتائج مقاتلة البغاة. ففي المطلب الأول تطرقنا الى التعامل مع الأموال والأنفس أثناء البغي. وفي المطلب الثاني أشرنا الى الموقف من البغاة بعد القتال، عبر تناول مواضيع تتعلق بالموقف من الأسرى، الموقف من إستعانة أهل البغي بأهل الذمة، وأهل الحرب، وكيفية القضاء في أمور وأحوال الناس أثناء البغي وبعده، وموضوع الصلاة على الموتى.

وفي الفصل الرابع من هذه الدراسة، أشرنا الى موضوع اختلاف البغي عما يماثله من جرائم. وقد تناولنا في المبحث الأول الفرق بين البغي والحرابة، وفي المبحث الثاني الفرق بين البغي والإرهاب، وأكدنا على ضرورة الفرق بين الإرهاب و جهاد الدفاع. وفي المبحث الثالث الفرق بين البغي والرِّدة.

وجرى في نهاية كل مبحث الإشارة الى ما يمكن أن نصل فيه من إستنتاجات.

نأمل أن يكون هذا البحث مساهمة متواضعة ضمن توجهات الخيرين في البلدان الإسلامية للاستفادة من التراث الغني للفقه الإسلامي في معالجة التساؤلات الشائكة التي تزخر الحياة في بلداننا الإسلامية في تاريخها المعاصر.

آيار ٢٠٠٥

الفصل الأول

الجريمة في الفقه الإسلامي

المبحث الأول

مفهوم الجريمة وانواعها في الفقه الإسلامي

المطلب الأول: تعريف الجريمة

تناول الفقهاء المسلمون مفهوم الجريمة وتحدثوا عن أقسامها. ويرد في كتب الفقهاء مصطلح الجناية لتدل على الجريمة بشكل عام، على خلاف استخدام مصطلح الجناية في قوانين العقوبات الخاصة بالدول العربية، التي تقسم الجرائم حسب جسامتها الى جنايات وجنح ومخالفات.

والجناية في اللغة اسم لما يجنيه المرء من شر، وما اكتسبه تسمية للمصدر من جنى عليه شرا. وهو عام إلا أنه خص بما يحرم من الفعل وأصله من جنى التمر، وهو أخذه من الشجرة.[1]

وقد عرف الفقهاء المسلمون الجناية بألفاظ مختلفة ولكنها متقاربة في المعنى والمفهوم.

يقول المرداوي في (الإنصاف) " الجنايات جمع جناية والجناية لها معنيان معنى في اللغة ومعنى في الاصطلاح. فمعناها في اللغة كل فعل وقع على وجه التعدي سواء كان في النفس أو في المال. ومعناها في عرف الفقهاء التعدي على الأبدان، فسموا ما كان على الأبدان جناية وسموا ما كان على الأموال غصبا وإتلافا ونهبا وسرقة وخيانة".[٢]

---

[1] البحر الرائق ج٨ ص ٣٢٧

[2] المرداوي الإنصاف ج٩ ص ٤٣٣

ويذكر السرخسي" أن الجناية اسم لفعل محرم شرعا، سواء حل بمال أو نفس. ولكن في لسان الفقهاء يراد بإطلاق اسم الجناية الفعل في النفوس والأطراف، فإنهم خصوا الفعل في المال باسم، وهو الغصب والعرف غيره في سائر الأسامي".[٣]

وقد استخدم بعض الفقهاء مصطلح الجراح للدلالة على الجناية. وأوردوا ما يخص الجنايات في باب كتاب الجراح.

يقول ابن قدامة في (المبدع): " كتاب الجراح يعني كتاب الجنايات. وإنما عبر عنها بالجراح لغلبة وقوعها به. الجنايات هي جمع جناية. وجمعت وإن كانت مصدرا لتنوعها إلى عمد وخطأ. والمراد بها جنايات الجراحة ونحوها. وهي كل فعل عدوان على نفس أو مال. لكنها في العرف مخصوصة بما يحصل فيه التعدي على الأبدان بما يوجب قصاصا أو نحوه. وسموا الجناية على الأموال غصبا ونهبا وسرقة وإتلافا".[٤]

يعرف الماوردي الجرائم كونها "محظورات شرعية زجر الله تعالى عنها بحد أو تعزير".[٥]

وتعني المحظورات الشرعية إتيان فعل منهى عنه، أو ترك فعل مأمور به شرعاً. أي أن الجريمة في الفقه الإسلامي هو إتيان عمل تحرمه الشريعة، أو الامتناع عن عمل تقضي به الشريعة.

وعلة التحريم ناجمة عن ضرورة تحديد أعمال المكلفين وسلوكهم، بما يضمن الأمن والسلامة والنظام والمصلحة العامة لجميع أفراد المجتمع.

ومن خلال التعريف الذي يذكره الماوردي للجريمة يمكن تحديد أركانها بصفة عامة. وهي:

١ ـ الركن الشرعي المتمثل بوجود النص الذي يحظر الجريمة ويعاقب عليها. وهذا ما نجده بشكل عام في قاعدة لا جريمة ولا عقوبة إلاّ بنص.

٢ ـ الركن المادي المتمثل بإتيان العمل أو الإمتناع عنه.

٣ ـ المسؤولية الجنائية وتعني كون الجاني مكلفاً حسب تعريف الفقه لمصطلح المكلف.

---

[3] السرخسي المبسوط ج٢٧ ص ٨٤

[4] المبدع ج٨ ص ٢٤٠

[5] الماوردي الأحكام السلطانية ص ١٩٦

والأركان العامة اللازمة توفرها لكي يصبح الفعل أو الإمتناع عنه جريمةً، لا تتناقض مع وجود أركان خاصة لكل جريمة، حيث أشار الفقهاء المسلمون الى تلك الأركان عند تناولهم لكل جريمة على حدة.

ومن السمات الأساسية للجرائم في الفقه الإسلامي، كونها تُحدد، هي وعقوباتها، اعتماداً على الإدلة الشرعية المستمدة من مصادر الفقه الإسلامي، المتمثلة بالمصادر الأساسية (القرآن والسنة) والمصادر الأخرى من (إجماع، وقياس، ومصالح مرسلة، واجتهاد)، وذلك حسب قواعد أصول الفقه. ولذا ينعكس الإختلاف الموجود في التعامل مع المصادر عند الأصوليين على طريقة استنباط الحكم الشرعي في توصيف الفعل.

تعني الجناية الفعل المحرم شرعا سواء وقع على مال أو نفس. وقد عبر الكثير من الفقهاء عن الجريمة بلفظ الجناية. ولذا نجد أن لفظ الجناية في الاصطلاح الفقهي مرادف للفظ الجريمة.

والتعريف الذي ذكره الماوردي للجريمة مبني على جسامة العقوبة، لأن الحد والتعزير إضافة إلى كونهما معياراً لتصنيف الجريمة، فانهما نوعان من العقوبة، يختلفان من حيث الجسامة.

واعتماداً على التقسيم المبني على جسامة العقوبة، أورد الفقهاء المسلمون في كتبهم، ثلاثة أنواع من الجرائم. وهي جرائم الحدود والقصاص أوالدية والتعزير.

المطلب الثاني: أنواع الجرائم

القسم الاول: جرائم الحدود

والحد في اللغة هو الفصل بين شيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر. وجمعه حدود. وفصل ما بين كل شيئين: حد بينهما. وحد كل شيء منتهاه لأنه يرده ويمنعه عن التمادي.

قال ابن الأثير: ذُكِرَ الحد والحدود في غير موضع. وهي محارم الله و عقوباته التي قرنها بالذنوب. وأصل الحد المنع و الفصل بين الشيئين، فكأن حدود الشرع فصلت بين الحلال و الحرام. فمنها ما لا يقرب كالفواحش المحرمة ومنه قوله تعالى: {تلك حدود الله فلا تقربوها} (الآية ١٨٧من

سورة البقرة). ومنه لا يتعدى كالمواريث المعينة وتزويج الأربع ومنه قوله تعالى:{تلك حدود الله فلا تعتدوها} (الآية ٢٢٩من سورة البقرة). ومنها الحديث: اني أصبت حدا فأقمه علي. أي أصبت ذنبا أوجب علي حدا أي عقوبة.[6]

والملاحظ على هذا التحديد المروي عن ابن الأثير في "لسان العرب" وفي "النهاية في غريب الحديث"، انه يتوسع في استخدام مفهوم الحد بشكل يجعله مرادفا لجميع أنواع العقوبات. في حين أن الحدود نوع من أنواع العقوبات في الاصطلاح الفقهي.

وذكر في "مختار الصحاح" أن الحد هو الحاجز بين شيئين. وحد الشيء منتهاه وقد حد الدار من باب رد وحددها أيضا تحديدا. والحد المنع ومنه قيل للبواب حداد وللسجان أيضا، أما لأنه يمنع عن الخروج، أو لأنه يعالج الحديد من القيود. والمحدود الممنوع من البخت وغيره. وحدَّه أقام عليه الحد من باب رد أيضا. وإنما سمي حداً لأنه يمنع من المعاودة. وأحدَّت المرأة امتنعت عن الزينة و الخضاب بعد وفاة زوجها، وكذا حدت تحُد بضم الحاء وكسرها حِدادا فهي حادُ.[7]

والحِدَّةُ كالنشاط والسرعة في الأمور والمضاء فيها، مأخوذ من حد السيف والمراد بالحدة هنا المضاء في الدين والصلابة والقصد في الخير. ومنه الحديث "خيار أمتي أحِداؤها"، هو جمع حديد كشديد وأشداء. ومنه حديث عمر (كنت أداري من أبي بكر بعض الحد) والحد والحدة سواء من الغضب. يقال حد يحد وحده إذا غضب.[8]

أما الحد في المصطلح الشرعي فهناك نوع من الإجماع بين فقهاء المسلمين من جميع المذاهب على اعتبار الحد عقوبة مقدرة واجبة لله تعالى، وحقاً من حقوق الله.

ففي الفقه الحنفي يذكر السرخسي وابن عابدين بأن الحد "عقوبة مقدرة وجبت حقا لله تعالى".[9]

---

[6] ابن منظور لسان العرب ج٣ ص ١٤٠، ابن الأثير النهاية في غريب الحديث ج١ ص ٣٥٢

[7] محمد بن أبي بكر الرازي مختار الصحاح، مصدر سابق، ج١ ص٥٣

[8] ابن الأثير النهاية في غريب الحديث ج١ ص٣٥٣

[9] ابن عابدين رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار ج٦ ص٦ . السرخسي المبسوط ج٩ ص٣٦

ويذكر أبو بكر الكاساني أن الحد "عبارة عن عقوبة مقدرة واجبة حقا لله تعالى ـ عز شأنه ـ بخلاف التعزير فأنه ليس بمقدر، قد يكون بالضر، وقد يكون بالحبس. وبخلاف القصاص فأنه وان كان عقوبةً مقدرةً، لكنه يجب لحق العبد، حتى يجري فيه العفو والصلح. وسمي هذا النوع من العقوبة حداً لأنه يمنع صاحبه إذا لم يكن مُتلَفاً و غيره بالمشاهدة ويمنع من يشاهد ذلك ويعانيه إذا لم يكن متلفاً، لأنه يتصور حلول تلك العقوبة بنفسه لو باشر بتلك الجناية فيمنعه من المباشرة."[١٠]

ويذكر الكاساني أن "الحدود خمسة أنواع: حد السرقة، حد الزنا، حد الشرب، حد السكر، حدالقذف".[١١]

ويربط فقهاء المذهب الحنفي بين حقوق الله ومصالح العامة. ويعتبر هذا الربط دليلا عقليا يفسر أسباب اعتبار تلك الحدود حقوقاً لله تعالى.

يذكر الكاساني أن "سائر الحدود إنما كانت حقوق الله ـ تبارك وتعالى ـ على الخلوص، لأنها وجبت لمصالح العامة. وهي دفع فساد يرجع إليهم ويقع حصول الصيانة لهم... وكل خيانة يرجع فسادها إلى العامة، ومنفعة جزاؤها يعود إلى العامة، كان الجزاء الواجب لها حق الله عز شانه على الخلوص تأكيدا للنفع والدفع".[١٢]

وينحو ابن نجيم هذا المنحى أيضا فيذكر أن "الحدود موانع قبل الفعل، زواجر بعده. أي العلم بشرعيتها يمنع الإقدام على الفعل، وإيقاعه بعده يمنع من العود إليه. فهي من حقوق الله تعالى، لأنها شرعت لمصلحة تعود إلى كافة الناس، فكان حكمها الأصلي الإنزجار عما يتضرر به العباد وصيانة دار الإسلام عن الفساد. ففي حد الزنا صيانة الأنساب، وفي حد السرقة صيانة الأموال، وفي حد الشرب صيانة العقول، وفي حد القذف صيانة الأعراض".[١٣]

---

[10] الكاساني بدائع الصنائع ج٧ ص ٣٣

[11] نفس المصدر السابق

[12] المصدر السابق ج٧ ص٥٦

[13] زين بن ابراهيم بن محمد بن بكر البحر الرائق شرح كنز الدقائق ج٥ص٣

أما ابن رشد فيقول" الجنايات التي لها حدود مشروعة أربع، جنايات على الأبدان والنفوس والأعضاء. وهو المسمى قتلا وجرحا. وجنايات على الفروج وهو المسمى زنا وسفاحا. وجنايات على الأموال. وهذه ما كان منها مأخوذا بحرب سمي حرابة إذا كان بغير تأويل. وإن كان بتأويل سمي بغيا. وإن كان مأخوذا على وجه المغافلة من حرز يسمى سرقة. وما كان منها يعلو مرتبةٍ وقوةً وسلطاناً سمي غصبا. وجنايات على الأعراض. وهي المسمى قذفا. وجنايات بالتعدي على استباحة ما حرمه الشرع من المأكول والمشروب. وهذه إنما يوجد فيها حد في هذه الشريعة في الخمر فقط وهو حد متفق عليه بعد صاحب الشرع صلوات الله عليه".[14]

ويعرف الماوردي من فقهاء الشافعية، الحدود "بأنها زواجر وضعها الله ـ تعالى ـ للردع عن ارتكاب ما حظر وترك ما أمر به، لما في الطبع من مغالبة الشهوات الملهية عن وعيد الآخرة بعاجل اللذة. فجعل الله تعالى من زواجر الحدود ما يردع به ذا الجهالة حذرا من ألم العقوبة وخيفة من نكال الفضيحة. ليكون ما حظر من محارمه ممنوعاً، وما أمر من فروضه متبوعاً. وتكون المصلحة أعم والتكليف أتم".[15]

ولا يعتبر الماوردي الحدود زواجر فقط، بل انه يعتبر التعزير من الزواجر أيضا.

وضمن تعريفه للزواجر والحدود يّميز الماوردي بين حقوق الله وحقوق الآدميين في الحدود. فهو يشير الى كون "الحدود ضربان: أحدهما ما كان من حقوق الله تعالى. والثاني ما كان من حقوق الآدميين. وما وجب من الحدود بارتكاب المحظورات حسب رأي الماوردي نوعان: "أحدهما ما كان من حقوق الله تعالى، وهي أربعة: حد الزنا، وحد السرقة، حد المحاربة، وحد الشرب. والضرب الثاني من حقوق الآدميين شيئان: حد القذف بالزنا، وحد القذف في الجنايات".[16]

ويتوسع العسقلاني في تحديد الحدود فيذكر: "قد حصر بعض العلماء ما قيل بوجوب الحد في سبعة عشر شيئا. فمن المتفق عليه الردة والحرابة ما لم يتب قبل القدرة. والزنا والقذف وشرب الخمر، سواء أسكر أم لا، والسرقة. ومن المختلف فيه جحد العارية، وشرب ما يسكر كثيره من

---

[14] ابن رشد بداية المجتهد ج٢ ص ٣٣٠

[15] الماوردي الأحكام السلطانية ص ١٩٨

[16] المصدر السابق ص ١٩٩

الخمر، والقذف بغير الزنا، والتعريض بالقذف واللواط، ولو بمن يحل له نكاحها، وإتيان البهيمة والسحاق وتمكين القردة وغيره من الدواب من وطئها، و السحر وترك الحرب".[١٧]

ويرى المالكية بأن الجنايات الموجبة للحد سبع، وهي "البغي، والردة، والزنا، والقذف، والسرقة، والحرابة، والشرب".[١٨]

أما ابن حزم الظاهري فانه يحدد الحدود في سبعة أشياء. و يرى: "أن الله تعالى لم يصف حدا من العقوبة محدوداً لا يتجاوز النفس أو الأعضاء، إلا في سبعة أشياء. وهي: المحاربة، والردة، والزنا، والقذف بالزنا، والسرقة، وجحد العارية، وتناول الخمر في شرب أو أكل فقط. وما عدا ذلك فلا حد لله تعالى محدوداً فيه".[١٩]

ويذكر الشيخ الجواهري من فقهاء الأمامية أن الحد الشرعي "ذريعة إلى منع الناس عن فعل معصية خشية من وقوعه، وشرعاً عقوبة خاصة عيَّن الشارع كميتها في جميع أفراده، وعقوبة أو إهانة لا تقدير لها....".[٢٠]

ويحدد بعض فقهاء الأمامية الحدود، فيذكر المحقق الحلي أن "كل ماله عقوبة مقدرة يسمى حداً، وما ليس كذلك يسمى تعزيراً. وأسباب الأول ستة: الزنا وما يتبعه، والقذف، وشرب الخمر، والسرقة، وقطع الطريق. والثاني أربعة: البغي، والردة، وإتيان البهيمة، وارتكاب ما سوى ذلك من المحارم".[٢١]

ويرى الحنابلة بأن الحدود هي ما حده الله وقدره ولا يجوز فيه الزيادة ولا النقصان. وحسب رأيهم أن الحدود والعقوبات المقدرة يجوز أن تكون سميت بذلك في المنع لأنها تمنع من الوقوع في مثل ذلك الذنب، وأن تكون سميت بالحدود التي هي المحارم، لكونها زواجر عنها، أو بالحدود التي هي

---

[17] العسقلاني فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج١٢ ص٤٧

[18] محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري، التاج والاكليل لمختصر خليل كتاب الجنايات

[19] ابن حزم الظاهري، المحلى بالآثار ج ١١ ص١١٨

[20] الشيخ الجواهري، جواهر الكلام ج٤١ ص ٢٥٤

[21] المحقق الحلي، شرائع الإسلام ج٤ ص ٩٣٢

المقدرات. والحد عرفاً "عقوبة مقدرة شرعاً في معصية، من زنا وقذف وشرب وقطع طريق وسرقة. وإنما شرع الحد ليمنع الوقوع في مثلها أي المعصية".[٢٢]

وهكذا نجد أن كل حد يعتبر جريمة أو جناية في حين لا تعتبر كل جريمة حداً.

القسم الثاني: جرائم القصاص أو الدية

عرفت المجتمعات الإنسانية القديمة القصاص. وقد وردت في العهد القديم إشارة واضحة الى موضوع القصاص في الفصل الحادي والعشرين من سفر الخروج. فقد أشار العهد القديم في الأحكام المختصة بالقاتل والمتعدي، الى أن "من ضرب إنساناً وقتله، فالضارب حتماً يموت... إذا تآمر أحد على آخر، وتعمد قتله، فسُقْه للموت حتى ولو احتمى بمذبحي...أما إذا تأذت المرأة، تأخذ نفساً بنفس، وعيناً بعين، وسِناً بسِن، ويداً بيد، ورِجلاً برِجل، وكيّاً بكيّ، وجرحاً بجرح، ورضًّا برضّ ".[٢٣]

وقد أشار القرطبي الى وجود القصاص عند بني اسرائيل، وذكر في (أحكام القرآن) أنه "روى البخاري والنسائي والدارقطني عن ابن عباس، قال: كان في بني إسرائيل القصاص، ولم تكن فيهم الدية".[٢٤]

وقد عرف العرب قبل الإسلام القصاص لحل القضايا الناتجة عن القتل، ضمن التقاليد القبلية السائدة. وبسبب العصبية القبلية، ومسؤولية القبيلة التضامنية عن الجناية التي قد يقترفها أحد أفرادها، جرى التوسع في المطالبة بالقصاص من قبل ولي الدم، الى حد استباحة دم أي فرد من أفراد القبيلة التي ينتمي اليها الجاني. وقد أدى هذا الأمر الى حدوث النزاع الذي كان يدوم طيلة سنين بين القبائل.

---

[22] الشيخ مصطفى السيوطي، مطالب أولي النهي في شرح غاية المنتهي

[23] الكتاب المقدس العهد القديم سفر الخروج الفصل ٢١

[24] القرطبي تفسير القرآن ج ٢ ص ٢٤٤

وتأتي إشارة القرآن الكريم الى القصاص في الآية ١٧٨ من سورة البقرة، تأكيداً لفكرة القصاص الموجودة في العهد القديم، وتطويراً لها، سعياً الى تحديد آثارها العملية بين القبائل العربية في الجزيرة.

تقول الآية ١٧٨ من سورة البقرة {يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عُفِيَ له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم}.

وتقول الآية ١٧٩ من سورة البقرة { ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب}.

وقد نزلت الآية ١٧٨ من سورة البقرة، بعد انتشار الإسلام، وبعض العرب يطلب بعضا بدماء وجراح. فنزل فيهم {يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى}. "وكان بدء ذلك في حيين من العرب اقتتلوا قبل الإسلام بقليل. وكان لأحد الحيين فضل على الآخر. فأقسموا بالله، ليقتلن بالأنثى الذكر، وبالعبد منهم الحر. فلما نزلت هذه الآية رضوا وسلموا".[٢٥]

تحدد الآية ١٧٨ من سورة البقرة الأحكام العمومية للقصاص. ومن خلال تلك الآية يمكن استنتاج ما يلي:

- أرادت الآية أن تضع حداً للنزاعات الدموية الجارية بين القبائل العربية، بسبب حالات القتل التي كانت تحدث بين الأفراد، وكانت آثارها تتجاوز الجاني وورثة المجني عليه، لتصل الى نزاع دموي يهدر فيه دم العشرات، ويكون كل أفراد القبيلة مهددين بالقتل او القصاص، نتيجة فعل اقترفه أحد أفراد قبيلتهم.

- أشار القرطبي الى وجود اختلاف في تأويل الآية. فقالت طائفة: "جاءت الآية مبينة لحكم النوع إذا قتل نوعه، فبينت حكم الحر إذا قتل حرا، والعبد إذا قتل عبدا، والأنثى إذا قتلت أنثى، ولم تتعرض لأحد النوعين إذا قتل الآخر. فالآية محكمة وفيها إجمال يبينه قوله تعالى: {وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس } (المائدة: الآية ٤٥)، وبينه النبي صلى الله عليه

[25] الشافعي أحكام القرآن ج ١ ص ٢٧١، السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول السيوطي ص ٣١

وسلم بسنته لما قتل اليهودي بالمرأة، قاله مجاهد، وذكره أبو عبيد عن ابن عباس. وروي عن ابن عباس أيضا أنها منسوخة بآية " المائدة " وهو قول أهل العراق".[26]

غير أن هذا القول بحاجة الى تدقيق، لأن النسخ لا يكون إلاَّ في الأقوال المضادة. ولكل آية مخاطب وظروف.

- لم تحتم الآية عقوبة القصاص فقط. فقد اشارت الى بدائل أخرى، ومنها العفو، وأخذ الدية. أي إذا وقع الرضا بدون القصاص من دية أو عفو، فذلك مباح. وهذا الأمر تجسيد للتعامل بيسر مع الحالات التي كانت تستوجب القصاص في العرف العربي السائد، وبشكل يضمن السلم والأمان الإجتماعي. ولهذا نجد أن الآية تشير الى أن { ذلك تخفيف من ربكم ورحمة}.

- أكدت الآية على ضرورةِ حسن الاقتضاء من الطالب، وحسن القضاء من المؤدي، على سبيل الوجوب.[27]

وتبدو هذه الوجهة واضحة من خلال القول "{ فمن عُفِيَ له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان}.

- أبقى الإسلام طلب القصاص في القتل لولي المقتول مثلما كان الأمر عند العرب. وقد اشارت الآية ٣٣ من سورة الإسراء { ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً}. إلا أنه "لا خلاف أن القصاص في القتل لا يقيمه إلا أولو الأمر، فرض عليهم النهوض بالقصاص وإقامة الحدود وغير ذلك " لأن الله سبحانه خاطب جميع المؤمنين بالقصاص، ثم لا يتهيأ للمؤمنين جميعا أن يجتمعوا على القصاص، فأقاموا السلطان مقام أنفسهم في إقامة القصاص وغيره من الحدود. وليس القصاص بلازم. إنما اللازم ألا يتجاوز القصاص وغيره من الحدود إلى الاعتداء. فأما إذا وقع الرضا بدون القصاص من دية أو عفو فذلك مباح".[28]

---

[26] القرطبي تفسير القرطبي ج ٢ ص ٢٤٦

[27] المصدر السابق ج٢ ص٢٤٧

[28] القرطبي تفسير القرطبي ج٢ ص ٢٤٦

ـ نهت الآية عن الإعتداء على الجاني بعد العفو عنه. وأشارت الى العذاب الأليم الذي ينتظره في الدنيا والآخرة. وتأتي الإشارة الى هذا الأمر بسبب قيام البعض بقتل الجاني بعد أخذ الدية والعفو عنه.

تناول بعض الفقهاء جرائم القصاص أو الدية في كتب الفقه، تحت عنوان كتاب الجنايات. في حين تناوله آخرون في باب ديات الجراح. وجرائم القصاص، والدية هي جرائم تقع على النفس وتؤدي الى إزهاق الحياة، وجرائم تقع على ما دون النفس، وهي التي تمس جسم الإنسان دون أن تهلكه. وارتباطاً بالعقوبة المترتبة تقسم هذه الجرائم إلى:

أ ـ جرائم القصاص: القتل العمد، إتلاف الأطراف عمداً، الجرح عمداً.

ب ـ جرائم الدية: وهي الجرائم السابقة الذكر، إن امتنع القصاص لسبب شرعي، أو اعفي الجاني من القصاص، إضافةً الى جرائم القتل شبه العمد، والقتل الخطأ، وإتلاف الأطراف خطأً، والجرح خطأً.

ويعاقب على هذه الجرائم بقصاص أو دية. وعقوبة هذه الجرائم مقدرة للأفراد. أي من حق المجني عليه وورثته من بعده. وللمجني عليه أو لورثته الحق في إعفاء الجاني من القصاص بصورة مطلقة أو مشروطة بالدية أو بالأرش. ويسقط القصاص عند العفو المطلق أو المشروط.

يشير ابن رشد الى أن الواجب في إتلاف النفوس والجوارح هو أما قصاص وأما مال، وهو الذي يسمى الدية. كما يرى أن القصاص ينقسم الى قصاص في النفوس، وقصاص في الجوارح. كما أن الدية تنقسم الى ديات النفوس، وديات قطع الجوارح والجراح.[٢٩]

وجرائم القصاص والدية حسب رأي الكاساني في (بدائع الصنائع..) خمس، القتل العمد، والقتل شبه العمد والقتل الخطأ، والجناية على ماد دون النفس عمداً، والجناية على ما دون النفس خطأ.[٣٠]

[29] ابن رشد بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج٢ نفس الصفحة

[30] الكاساني بدائع الصنائع ج٧ ص ٥٦

ولخطورة القصاص في النفس تناول الفقهاء الشروط التالية لوجوب القصاص. وقد اتفقوا في بعضها، واختلفوا في البعض الآخر. وهذه الشروط هي موانع المسؤولية الجنائية في الفقه الإسلامي بشكل عام. وهي:

ـ التكليف: اتفق الفقهاء على أنه يشترط في القاتل لوجوب القصاص عليه أن يكون مكلفا، أي عاقلا بالغا عند القتل. فلا يجب القصاص على القاتل إذا كان صغيرا أو مجنونا جنونا مطبقا عند القتل.

ويستند الدليل الفقهي في تحديد هذا الشرط على حديث النبي "رفع القلم عن ثلاثة. عن الصبي حتي يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق".[٣١]

ـ أن يكون القاتل مختارا:ذهب المالكية والشافعية والحنابلة وزفر من الحنفية إلى أن الإكراه لا أثر له في إسقاط القصاص عن المكره، فإذا قتل غيره مكرها لزمه القصاص، ولزم القصاص المكره أيضا وذلك في الجملة. وذهب الحنفية إلى أن من شروط القصاص أن يكون القاتل مختارا اختيار الإيثار، فلا قصاص على مكره إكراها ملجئا استوفى شروطه الأخرى.

وقد أشار ابن رشد في (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) الى آراء الفقهاء حول هذا الموضوع. فقال:" وأما إذا كان للآمر سلطان على المأمور أعني المباشر، فإنهم اختلفوا في ذلك على ثلاثة أقوال. فقال قوم: يقتل الآمر دون المأمور، ويعاقب المأمور. وبه قال داود وأبو حنيفة. وهو أحد قولي الشافعي. وقال قوم: يقتل المأمور دون الآمر. وهو أحد قولي الشافعي. وقال قوم يقتلان جميعا، وبه قال مالك".[٣٢]

ـ ألاّ يكون المقتول جزء القاتل أو من فروعه: ذهب الجمهور إلى أنه لا يقتل والد بولده مطلقا، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: { لا يقاد الوالد بالولد } " ولأنه كان سبب حياته فلا يكون الولد سببا في موته.[٣٣]

---

[31] حديث صحيح أورده أبو داود في سننه الحديث ٤٤٠٢ ص ٤٨٠

[32] ابن رشد بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج ٢ ص٣٣١

[33] المصدر السابق ج ٢ ص٣٣٥

ـ أن يكون المقتول مكافئا لدم القاتل. "والذي به تختلف النفوس هو الإسلام والكفر والحرية والعبودية والذكورية والأنوثية والواحد والكثير. واتفقوا على أن المقتول إذا كان مكافئا للقاتل في هذه الأربعة أنه يجب القصاص. واختلفوا في هذه الأربعة إذا لم تجتمع. أما الحر إذا قتل العبد عمدا، فإن العلماء اختلفوا فيه. فقال مالك والشافعي والليث وأحمد وأبو ثور: لا يقتل الحر بالعبد. وقال أبو حنيفة وأصحابه: يقتل الحر بالعبد، إلا عبد نفسه. وقال قوم يقتل الحر بالعبد، سواء أكان عبد القاتل، أو القاتل، وبه قال النخعي. فمن قال لا يقتل الحر بالعبد احتج بدليل الخطاب المفهوم من قوله تعالى {كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد}. ومن قال بقتل الحر بالعبد، احتج بقوله عليه الصلاة والسلام المسلمون (تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم)".[٣٤]

ـ أن يكون القتيل معصوم الدم، أو محقون الدم في حق القاتل. فإذا كان القتيل مهدر الدم في حق جميع الناس - كالحربي والمرتد - لم يجب بقتله قصاص مطلقا. فإذا كان مهدر الدم في حق بعض الناس دون سائرهم، كالقاتل المستحق للقصاص، فإنه مهدر الدم في حق أولياء القتيل خاصة، فإن قتله أجنبي قتل به قصاصا " لأنه غير مهدر الدم في حقه، وإن قتله ولي الدم لم يقتص منه.

واستند الفقهاء في رأيهم حول عصمة الدم على حديث رواه البخاري ومسلم عن ابن مسعود أن رسول الله صلى اللع عليه وسلم قال (لا يحل دم امرئ مسلم: يشهد أن لا إله إلاّ الله، وأني رسول الله، إلاّ بإحدى ثلاثة: الشيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة). (اخرجه مسلم).

ـ أن لا يكون للقاتل شريك في القتل سقط القصاص عنه. فإذا سقط القصاص عن أحد المشاركين في القتل، لأي سبب كان غير العفو عنه، سقط القصاص عن الجميع عند الحنفية، لأن القتل واحد، ولا يمكن أن يتغير موجبه بتغير المشاركين فيه. فإن كان أحد القاتلين صغيرا أو مجنونا أو أبا أو مدافعا عن نفسه أو ماله.. سقط القصاص عن الجميع.[٣٥]

---

[34] المصدر السابق ج ٢ ص ٣٣٣

[35] المصدر السابق ج ٢ ص ٣٣٢

القسم الثالث: جرائم التعزير

تعني كلمة العَزْر في لسان العرب:اللَّوْم. وعَزَرَهُ يَعْزِره عَزْراً وعَزَّرَه:ردَّه. والعَزْرُ والتَّعْزِيرُ: ضرب دون الحدّ لِمَنْعِه الجانيَ من المُعاودَة ورَدْعِه عن المعصية. وقيل: هو أشدُّ الضرب. وعَزَرَه: ضَرَبَه ذلك الضَّرْب. والعَزْرُ:المنع. والعَزْرُ: التوقيف على باب الدِّين. ويطلق التعزير على الضرب والرد. يقال عزرت فلانا إذا أدبته، ورددته عن القبيح.[٣٦]

يقول الماوردي في الأحكام السلطانية: "التعزير تأديب على ذنوب لم تشرع فيها الحدود، ويختلف حكمه باختلاف حاله وحال فاعله، فيوافق الحدود من وجه وهو أنه تأديب استصلاح وزجر يختلف بحسب اختلاف الذنب".[٣٧]

ويقول الصنعاني في (سبل السلام شرح بلوغ المرام) أنَّ "التعزير مصدر عزر من العزر. وهو الرد والمنع. وهو في الشرع تأديب على ذنب لا حد فيه. وهو مخالف للحدود من ثلاثة أوجه: الأول أنه يختلف باختلاف الناس. فتعزير ذوي الهيئات أخف. ويستوون في الحدود مع الناس. والثاني أنها تجوز فيه الشفاعة دون الحدود. والثالث التالف به مضمون خلافا لأبي حنيفة ومالك".[٣٨]

التعزير "يجب في كل معصية لا حد فيها ولا كفارة. وهو من حقوق الله تعالى لا يحتاج في إقامته إلى مطالبة".[٣٩]

وهي الجرائم المعاقب عليها بالتعزير. أي أنها كل جريمة معاقب عليها بموجب القانون الصادر من أولي الأمر، لضرورات تنظيم المجتمع. وتتسم هذه الجرائم كونها غير محددة العقوبة، وغير محدودة. وقد تناول الفقه الإسلامي بعضها. وترك لأولي الأمر النص على البعض الآخر حسب مستجدات الحياة.

تتراوح عقوبات هذه الجرائم بين النصح والجلد والحبس والسجن والتعويض وإعادة المال الى صاحبه الشرعي والإفراج المشروط. وقد تصل العقوبة الى القتل في الجرائم الجسيمة.

---

[36] الشوكاني فتح القدير ج٢ ص ٢١. ابن مفلح المبدع ج ٩ ص ١٠٨

[37] الماوردي الأحكام السلطانية والولايات الدينية ص ١٤٠

[38] الصنعاني سبل السلام شرح بلوغ المرام ص ٦١٦

[39] ابن يوسف الحنبلي دليل الطالب ص ٣١١

وقد يكون التعزير بالقول. ومن أمثلته التوبيخ، والزجر، والوعظ. وقد يكون بالفعل، حسب الظرف. ومن أمثلته الضرب، والحبس، والقيد، والنفي، والعزل.

وقد روي أبو داود، أنه أُتي النبي صلى الله عليه وسلم، بمخنث قد خضَّب يديه ورجليه بالحناء، فقال صلى الله عليه وسلم: ما بال هذا؟.. فقالوا أنه يتشبه بالنساء. فأمر به. فنُفي الى البقيع. فقالوا: يا رسول الله، نقتله؟.. فقال لهم: إني نُهيت عن قتل المصلّين (أخرجه أبو داود).[٤٠]

وعن أبي بردة الأنصاري أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (لا يجلد أحد فوق عشرة أسواط، إلاّ في حد من حدود الله تعالى) (أخرجه مسلم والبخاري).[٤١]

وكان الخليفة عمر بن الخطاب يعزر ويؤدب بحلق الرأس والنفي والضرب. كما كان يحرق حوانيت الخمارين، وحرق قصر سعد بن أبي وقاص بالكوفة، لما احتجب فيه عن الرعية.[٤٢]

يعتمد الكثير من الفقهاء في اتخاذ الموقف من التعزير على الحديث المروي "عن عائشة رضي الله عنها، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا الحدود. (رواه أحمد وأبو داود والنسائي والبيهقي).. والإقالة هي موافقة البائع على نقض البيع. وأقيلوا هنا مأخوذ منها. والمراد هنا موافقة ذي الهيئة على ترك المؤاخذة له، أو تخفيفها. وفسر الشافعي ذوي الهيئات بالذين لا يعرفون بالشر، فيزل أحدهم الزلة. والعثرات جمع عثرة والمراد هنا ـ الزلة ـ. وحكى الماوردي في ذلك وجهين: أحدهما أنهم أصحاب الصغائر دون الكبائر" والثاني من إذا أذنب تاب.

وفي عثراتهم وجهان: أحدهما الصغائر. والثاني أول معصية يزل فيها مطيع...و...الخطاب في أقيلوا للأئمة، لأنهم الذين إليهم التعزير، لعموم ولايتهم" فيجب عليهم الاجتهاد في اختيار الأصلح، لاختلاف ذلك باختلاف مراتب الناس، وباختلاف المعاصي. وليس له أن يفوضه إلى مستحقه ولا إلى غيره".[٤٣]

وجرائم التعزير ثلاثة أنواع:

أ ـ تعزير على المعاصي.

---

[40] أبو داود السجستاني سُنن ابي داود ٥٣٤ الحديث ٤٩٢٨ في باب الحكم على المخنثين.

[41] الحافظ النيسابوري صحيح مسلم كتاب الحدود ص ٧٠٩

[42] الشيخ سيد سابق فقه السنة ج ٢ ص ٣٩٣

[43] المصدر السابق ص٦١٧

ب ـ تعزير للمصلحة العامة.

ج ـ تعزير على المخالفات.

وفيما يتعلق بالتعزير على المعاصي، فأن المعاصي التي ليس فيها حد أو كفارة، أي التي تستوجب التعزير ثلاثة أنواع:

١ ـ المعاصي التي تستوجب الحد، ولكن لا حد فيها بسبب عدم إكتمال الجريمة وشروط الحد الخاصة بتلك الجريمة. ومثال ذلك الشروع في الزنا، ومقدماته كالعناق والتقبيل.

٢ ـ المعاصي التي يدرأ فيها الحد بسبب وجود الشبهة الدارئة للحد، أو بسبب شخص الجاني كقتل الأب ولده.

٣ ـ المعاصي التي لم يشرع فيها الحد. كشهادة الزور، والربا، والسب، والرشوة، وغيرها. والمعاصي التي تدخل تحت هذا النوع غير محدودة.[44]

أما التعزير في غير المعصية، ونقصد هنا بالتعزير للمصلحة العامة، فهو استثناء من القاعدة، ويتعلق بفعل غير محرم لذاته، ولكن تقتضي المصلحة العامة التعزيرَ.

اعتبر الفقهاء التعزير في غير المعصية مشروعاً، اعتماداً على قيام النبي بالحبس في التهمة. وقد روى أبو داود والترمذي، والنسائي عن بهز بن حكيم، عن أبيه، عن جده "أن النبي صلى الله عليه وسلم حبس في التهمة" صححه الحاكم. ، إنما كان هذا الحبس احتياطياً حتى تظهر الحقيقة.[45]

ونرى أن العلة في مشروعية التعزير للمصلحة العامة تكمن في تجنب الضرر، وحماية الصالح العام ومراعاة حاجات الجماعة.

أما التعزير في حالة المخالفة، فأن الفقهاء اختلفوا في جوازه. ويتعلق الأمر في الموقف من المكروه والمندوب. فالفقهاء الذين رأوا في المكروه نهي بتخيير، وفي المندوب أمر بتخيير، لم يجيزوا التعزير في المخالفة. أما الآخرين فقد أجازوا ذلك.[46]

ويشترط القسم الثاني من هؤلاء الفقهاء تكرار إتيان المتروك وترك المندوب، حتى يمكن العقاب.[47]

---

[44] عبد القادر عودة التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي ج١ ص ١٣٨

[45] الشيخ سيد سابق فقه السنة ج ٢ ص٣٩٣

[46] عبد القادر عودة التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي ج١ ص ١٥٥

استنتاجات

أشرنا في المبحث الأول من الفصل الأول الى مفهوم الجريمة وأنواعها في الفقه الإسلامي. وفيما يخص تعريف الجريمة نرى أن تعريف الماوردي، أكثر التعاريف قرباً من التطورات والدراسات المعاصرة سواء في الفقه أو القانون، المتعلقة بمفهوم الجريمة.

فقد عرفّ الماوردي الجرائم بالمحظورات الشرعية التي زجر الله عنها بحد أو تعزير. وتأتي أهمية التعريف في كونه ينسجم مع قاعدة "لا جريمة ولا عقوبة إلاّ بنص"، لأن المحظورات الشرعية تعني أتيان فعل منهى عنه، أو ترك فعل مأمور به شرعاً. أي أن الجريمة في الفقه الإسلامي هي إتيان عمل تحرمه الشريعة، أو الإمتناع عن عمل تقضي به الشريعة.

كما أن التعريف الذي يذكره الماوردي يشير الى الأركان العامة للجريمة، وهي: الركن الشرعي المتمثل بوجود النص الذي يحظر الجريمة ويعاقب عليها. وهذا ما نجده بشكل عام في قاعدة لا جريمة ولا عقوبة إلاّ بنص. والركن المادي المتمثل باتيان العمل أو الإمتناع عنه. والمسؤولية الجنائية وتعني كون الجاني مكلفاً حسب تعريف الفقه لمصطلح المكلف.

كما يشكل تعريف الماوردي للجريمة أساساً لتقسيم الجرائم على أساس جسامة العقوبة إلى جرائم الحدود، والقصاص أوالدية، والتعزير. ويتسم هذا التقسيم بأهمية كبيرة في مجال الفقه الجنائي الإسلامي ـ رغم وجود تصنيفات أخرى للجريمة، لا تصل الى مصاف هذا التقسيم ـ لما يترتب عليها من تحديد نوع العقوبة، وسلطة القاضي في اقرارها. وقد لاحظنا في المبحث الأول الى أن الفقهاء اعتبروا الجناية فعلاً محرماً شرعاً، سواء وقع على مال أو نفس. وقد عبر الكثير من الفقهاء عن الجريمة بلفظ الجناية. ولذا نجد أن لفظ الجناية في الاصطلاح الفقهي مرادف للفظ الجريمة.

وفيما يتعلق بالحدود كمصطلح شرعي، فإن هناك نوعاً من الإجماع بين فقهاء المسلمين من جميع المذاهب، على اعتبار الحد عقوبة مقدرة واجبة لله تعالى، وحقاً من حقوق الله. إلاّ أنهم اختلفوا في تحديد نوعية وعدد جرائم الحدود.

---

[47] الماوردي الأحكام السلطانية والولايات الدينية ص ٣١٢

أما القصاص فقد بينا وجوده قبل الإسلام، وقد شرعه الإسلام بشكل يحدد المسؤولية الشخصية الجنائية للجاني، وبشكل لا تتوسع فيه المطالبة بالقصاص من قبل ولي الدم، ولا تتعدى تلك المسؤولية لتصل الى الإعتداء على ورثة الجاني، وأفراد قبيلته.

كما اشار الإسلام الى بدائل أخرى للقصاص، منها العفو، وأخذ الدية. أي إذا وقع الرضا بدون القصاص من دية، أو عفو، فذلك مباح. وهذا الأمر تجسيد للتعامل بيسر مع الحالات التي كانت تستوجب القصاص في العرف العربي السائد، وبشكل يضمن السلم والأمان الإجتماعي.

وجرائم القصاص، والدية هي جرائم تقع على النفس وتؤدي الى إزهاق الحياة، وجرائم تقع على ما دون النفس، وهي التي تمس جسم الإنسان دون أن تهلكه.

وما يميز هذا النوع من الجرائم عن الحدود أن عقوبة هذه الجرائم مقدرة للأفراد. أي من حق المجني عليه وورثته من بعده. وللمجني عليه أو لورثته الحق في إعفاء الجاني من القصاص بصورة مطلقة أو مشروطة بالدية أو بالأرش. ويسقط القصاص عند العفو المطلق أو المشروط.

أما جرائم التعزير، فهي كل جريمة معاقب عليها بموجب القانون الصادر من أولي الأمر، لضرورات تنظيم المجتمع. وتتسم هذه الجرائم كونها غير محددة العقوبة، وغير محدودة. وقد تناول الفقه الإسلامي بعضها. وترك لأولي الأمر النص على البعض الآخر حسب مستجدات الحياة. وتتراوح عقوباتها بين النصح والجلد والحبس والسجن والتعويض، وإعادة المال الى صاحبه الشرعي، والإفراج المشروط. وقد تصل العقوبة الى القتل في الجرائم الجسيمة.

والتعزير تأديب على ذنوب لم تشرع فيها الحدود، وهو مخالف للحدود من ثلاثة أوجه: الأول أنه يختلف باختلاف الناس. فتعزير ذوي الهيئات أخف. ويستوون في الحدود مع الناس. والثاني أنها تجوز فيه الشفاعة دون الحدود. والثالث التالف به مضمون خلافاً لأبي حنيفة ومالك.

المبحث الثاني

مفهوم الجريمة السياسية في الفقه الإسلامي

أشرنا في المبحث الأول من هذا الفصل الى مفهوم الجريمة في الفقه الإسلامي، وأقسام الجرائم من حيث نوع العقوبة المقررة. وقد اشرنا الى الحدود، والقصاص والدية، وجرائم التعزير.

كما تقسم الجرائم من حيث طبيعتها أيضاً الى جرائم عادية وجرائم سياسية. والأخيرة هي موضوع المبحث الثاني من هذا الفصل.

لقد عرفت المجتمعات البشرية منذ الماضي السحيق الإجرام السياسي كعامل تهديد لسلطة الملوك والأمراء، ولدعائم الحياة السياسية، وكل ما يتعلق بأمور الحكم. وكان الهدف الأساسي من تجريم تلك الأعمال التي تهدد مصير الحكم، حماية النظام السائد، من خلال حماية الحاكم. وبسبب طبيعة الدولة ومستوى تطورها في تلك الحقبة الزمنية، تماهت حدود التميز بين طاعة الحاكم من جهة، وبين طاعة الدولة، والانصياع الى قوانينها من جهة أخرى، حيث كان من المفترض أن تكون للدولة شخصية معنوية مستمدة من ضرورتها الاجتماعية، خارج إطار شخصية الحاكم. إلا أن تلك الشخصية المعنوية، وبسبب مصالح الحكام ذابت وتماهت في شخصية الحاكم.

أشار الكثير من الفقهاء الى ضرورة الدولة من خلال ضرورة وجود الإمام وكون اختياره فرض كفاية، لأن الناس بحاجة إلى ذلك لحماية الثغور، والذود عن الحوزة، وإقامة الحدود واستيفاء الحقوق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع. وهذه الأمور من مهام ووظائف الدولة. والحديث عن ضرورة الإمام وكونه "مُدرِك وجوبه العقل" على حد قول ابن خلدون، تعبير عن ضرورة وجوب الدولة.[٤٨]

---

[48] ابن خلدون مقدمة إبن خلدون ص ١٧٩ تحقيق درويش الجويدي

ويعبر ابن كثيرعن ضرورة الدولة من خلال الإشارة الى رأي القعقاع بن عمر الذي قال بصدد مواجهة الخليفة الراشدي الرابع للخارجين على حكمه: " لا بد للناس من أمير يردع الظالم، ويعدل المظلوم، وينتظم به شمل الناس. وأمير المؤمنين علي ملي بما ولّى. وقد أنصف بالدعاء، وإنما يريد الإصلاح، فانفروا إليه".[٤٩]

والحديث عن الحاجة للأمير في هذا النص، تعبير عن الحاجة للدولة. وشكل هذا المزج أساساً لإنصهار شخصية الدولة في شخصية الخليفة لاحقاً، في العصور الإسلامية الأخرى، ابتداءً من العصر الأموي.

وبسبب هذه المماهاة في خلط الشخصيتين، شخصية الحاكم، وشخصية الدولة، من الطبيعي أن تكون الجرائم الموجهة الى شخص الحاكم، جرائم موجهة الى الدولة، وبالتالي جرائم سياسية.

ويمكن استثناء فترة الخليفة الراشدي الرابع الذي شهد حروباً ومعارك سياسية على السلطة من هذا الأمر. فقط اعتبر البغي كنموذج للجريمة السياسية خروجاً عن طاعة الإمام بصفته ممثلاً ومختاراً بشكل مشروع، لكي يضطلع بمهام القيادة السياسية. وأبقى الفقهاء المسلمون في الإطار النظري الفقهي حدود الجريمة السياسية بالبغي فقط، اعتماداً على التجربة العملية في زمن الخليفة الرابع. فالخليفة الرابع منع معاقبة القائمين بشتمه. وعندما أُغتيل على يد عبدالرحمن ابن ملجم، وكان من الخوارج، طلب القصاص في حالة وفاته كأي إنسان يُقتل مظلوماً. ولم يعتبر الحالتين جريمة سياسية. فشتم رئيس الدولة واغتياله أو الشروع بذلك جرائم عادية، حسب التكييف الفقهي، علماً أن الكثير من الخلفاء الآخرين في العصور الإسلامية الأخرى، قاموا من الناحية العملية بتصفية خصومهم لمجرد الشك في الولاءات.

ويمكننا القول أن القاعدة العامة بالنسبة للجريمة السياسية، حسب التجربة التاريخية للخليفة الراشدي الرابع، هي أنّ هذه الجرائم لا توجد في الظروف العادية. فجريمة قتل رئيس الدولة في الظروف العادية جريمة عادية، حتى وإن كانت هناك دوافع سياسية في الاغتيال. ولذا فإن كل جريمة ارتكبت بغرض سياسي، أو كان المجني عليه يتبوأ مركزاً سياسياً، لا تعتبر جريمة سياسية.

---

[49] المصدر السابق

وقد أخذ الفقهاء بهذا الرأي إعتماداً على قول علي بن أبي طالب بعد ضربه من قبل ابن ملجم "أحسنوا إساره، فإن عشت فأنا ولي دمي، وإن مت فضربة كضربتي".[50]

ولطبيعة الجريمة السياسية التي اقتصر تعريفها عند أغلب الفقهاء القدامى في مفهوم البغي، دون الإشارة الى مفردة الجريمة السياسية، وعند الباحثين المعاصرين في مجال الفقه كعبد القادر عودة وما أشار إليه في مؤلفه (التشريع الجنائي الإسلامي) الى اقتصار الجريمة السياسية على حالة الثورة وحالة الحرب الأهلية، ويعني ذلك فقهياً مفهوم البغي فقط. فإن هذه الجريمة لاعقوبة عليها بعد إنتهائها. ويبقى الحكم الشرعي في إطار محاربة الباغين عند خروجهم عن السلطة، وتركهم وعدم متابعتهم أو محاسبتهم، إذا ما تركوا البغي لأي سبب كان، كما سنعرضه في الفصول اللاحقة.

وتترك هذه الحالة تساؤلاً كبيراً يتعلق بمدى إمكانية تطبيق مفهوم الجريمة بشكل معاصر على البغي. وكذلك الموقف من جرائم الاعتداء على أمن الدولة.

المطلب الأول: تعريف الجريمة السياسية (البغي)، وسماتها

البغي لغةً يعني التعدي، و (بغى) عليه استطال وبابه رَمَى وكل مجاوزة وإفراط على المقدار الذي هو حَدُّ الشيء فهو (بَغْيٌ) و (البُغية) بكسر الباء وضمها الحاجة. و (بغى) ضالته يَبْغيها (بُغَاءً) بالضم والمدِّ و (بُغَاية) بالضم أيضاً أي طلبها. وكل طَلِبَةٍ (بُغَاءُ). و (بَغَى) له و (أبغاه) الشئ طلبه له. وقولهم: ينبغي لك أن تفعل كذا هو من أفعال المطاوعة. يقال (بَغَاه فانبغَى) كما يقال كسره فانكسر و (ابتغيتُ) الشئ و (تبغَّيته) طَلَبْتُهُ مثل بَغَيته. و (تَبَاغَوا) أي بَغَى بعضهم على بعض.[51]

وإذا استعرضنا تعريف فقهاء الحنفية للبغي، نجد ابن نجيم يعرف البغي في "البحر الرائق شرح كنز الدقائق" بقوله: البغاة جمع باغٍ من بغى على الناس ظلم واعتدى. وبغى سعى بالفساد. ومنه الفرقة الباغية لأنها عدلت عن القصد. وأصله من بغى الجرح إذا ترامى إلى الفساد.

[50] ابن قدامة المغني ج ٨ ص ١٠٥

[51] الرازي مختار الصحاح ص ٤٣

وبغت المرأة تبغي بغاء بالكسر والمد فجرت، فهي بغيّ، والجمع البغايا. وهو وصف يختص بالمرأة، ولا يقال للرجل بغي. قاله الأزهري كذا في "المصباح". وفي "القاموس" الباغي الطالب والجمع بغاة وبغيان وفئة باغية خارجة عن طاعة الإمام العادل.[52]

أما ابن عابدين فيذكر في حاشيته أن "البغي في اللغة الطلب. بغيت كذا أي طلبته.قال تعالى حكاية ذلك ما كنا نبغ ثم اشتهر في العرف في طلب ما لا يحل من الجور والظلم. والباغي في عرف الفقهاء الخارج على إمام الحق. لكن في "المصباح" بغيته أبغيه بغيا طلبته. وبغى على الناس بغيا ظلم واعتدى. فهو باغ والجمع بغاة. وبغى سعى في الفساد. ومنه الفرقة الباغية لأنها عدلت عن القصد. وأصله من بغى الجرح إذا ترامى إلى الفساد. وفي "القاموس" الباغي الطالب، وفئة باغية خارجة عن طاعة الإمام العادل. قال في "البحر" فقوله في "فتح القدير" الباغي في عرف الفقهاء الخارج عن إمام الحق تساهلٌ لما علمت أنه في اللغة أيضا.قلت قد اشتهر أن صاحب "القاموس" يذكر المعاني العرفية مع المعاني اللغوية. وذلك مما عيب به عليه. فلا يدل ذكره لذلك أنه معنى لغوي. ويؤيده أهل اللغة لا يعرفون معنى الإمام الحق الذي جاء في الشرع بعد اللغة نعم قد يعترض على "الفتح" بأن كلامه يقتضي اختصاص البغي بمعنى الطلب. وأن استعماله في الجور والظلم معنى عرفي فقط. وقد سمعت أنه لغوي أيضا. وقد يجاب بأن مراده بقوله ثم اشتهر في العرب الخ العرف اللغوي وأن الأصل ومدار اللفظ على معنى الطلب. لكن ينافيه قول "المصباح" وأصله من بغى الجرح.. الخ. فتأمل قوله وشرعا هم الخارجون عطفه على ما قبله يقتضي أن يكون التقدير والبغي شرعا هم الخارجون، هو فاسد، كما أفاده فكان المناسب أن يقول: فالبغاة عرفا الطالبون لما لا يحل من جور وظلم وشرعا.. الخ.[53]

تناول فقهاء المالكية تعريف مصطلح البغي. يذكر ابو عبدالله المغريس في "مواهب الجليل" و ابن اسحق المالكي في "مختصر خليل" أن الفرقة الباغية فرقة خالفت الإمام لمنع حق أو لخلعه، فللعادل قتالهم، وإن تأولوا، كالكفار.[54]

---

[52] ابن نجيم البحر الرائق شرح كنز الدقائق ج٥ ص١٥٠

[53] ابن عابدين الحاشية ج٤ ص٢٦١

[54] ابن اسحق المالكي، مختصر خليل ص٢٨١ .... أبو عبدالله المغريس مواهب الجليل ج٦ ص ٢٧٦ .

وقال ابن العربي في (أحكام القرآن) إن مادة ب غ ى للطلب. إلا أنه في العرف مقصور على طلب خاص. وهو ابتغاء ما لا ينبغي ابتغاؤه... وفي الاصطلاح قال ابن عرفة البغي هو الامتناع من طاعة من ثبتت إمامته معصية بمغالبة ولو تأولاً".[٥٥]

ويذكر ابن جزي في (القوانين الفقهية): "أن البغاة هم الذين يقاتلون على التأويل مثل الطوائف الضالة كالخوارج وغيرهم. والذين يخرجون على الإمام، أو يمتنعون من الدخول في طاعته، أو يمنعون حقاً وجب عليهم، كالزكاة وشبهها".[٥٦]

يتناول الإمام الشافعي موضوع البغي في كتاب قتال أهل البغي وأهل الردة في مؤلفه الشهير (الأم). وقد ورد في هذا الباب، وفي مجال الحديث عن الآية التاسعة من سورة الحجرات {وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين}، أن الله تعالى تناول اقتتال الطائفتين. "والطائفتان الممتنعتان الجماعتان كل واحدة تمتنع أشد الامتناع أو أضعف أذا لزمها اسم الامتناع. وسماهم الله تعالى المؤمنين. وأمر بالإصلاح بينهم فحق على كل أحد دعاء المؤمنين إذا افترقوا وأرادوا القتال، أن لا يقاتلوا حتى يدعوا إلى الصلح. وبذلك قلت لا يبيت أهل البغي قبل دعائهم لأن على الإمام الدعاء، كما أمر الله عز وجل قبل القتال، وأمر الله عز وجل بقتال الفئة الباغية، وهي مسماة باسم الإيمان، حتى تفيء إلى أمر الله. فإن فاءت لم يكن لأحد قتالهم، لأن الله عز وجل إنما أذن في قتالها في مدة الامتناع بالبغي إلى أن تفيء. قال الشافعي والفيء الرجعة عن القتال بالهزيمة أو التوبة وغيرها. ونصف حال ترك بها القتال فقد فاء. والفيء بالرجوع عن القتال الرجوع عن معصية الله تعالى ذكره إلى طاعته في الكف عما حرم الله عز وجل".[٥٧]

---

[55] أبو عبد الله المغربس مواهب الجليل ج٦ ص٢٧٨..... أبو البركات الدردير الشرح الكبير ج٤ ص٢٩٨... أبوعبدالله بن أبي القاسم العبدري التاج والإكليل ج ٦ ص٢٧٦.

[56] ابن جزي القوانين الفقهية ص ٢٣٨

[57] الشافعي الأم ج٤ ص ٢١٤

ويعرف أبو إسحق بن مفلح الحنبلي، وهو من فقهاء الحنابلة في (المبدع) البغي بقوله "البغي مصدر بغى يبغي بغيا إذا اعتدى والمراد هنا الظلمة الخارجون عن طاعة الإمام المعتدون عليه".[58]

والبغاة في تعريف صاحب (دليل الطالب) وهو من فقهاء الحنابلة "هم الخارجون على الامام بتأويل سائغ ولهم شوكة فإن اختل شرط من ذلك فقطاع طريق."[59]

ويرى الظاهريون أن البغي "هو الخروج عن إمام حق بتأويل مخطئ في الدين، أو الخروج لطلب الدنيا."[60]

قسّم ابن حزم في (المحلى) أصناف البغاة الى ثلاث أصناف: صنف تأولوا تأويلاً يخفى وجهه على كثير من أهل العلم، كمن تعلق بآية خصتها أخرى، أو بحديث قد خصه آخر، أو نسخها نص آخر. واعتبر ابن حزم هؤلاء معذورين، وحكمهم ـ حسب رأيه ـ حكم الحاكم المجتهد يخطيء فيقتل مجتهداً، أو يتلف مالاً مجتهداً، أو يقضي في فرج خطأً مجتهداً، ولم تقم عليه الحجة في ذلك، ففي الدم دية على بيت المال، لا على الباغي، ولا على عاقلته ويضمن المال كل من أتلفه، ونسخ كل ما حكموا به، ولا حد عليه في وطء فرج جهل تحريمه ما لم يعلم بالتحريم - وهكذا أيضاً من تأويل تأويلاً خرق به الإجماع بجهالة ولم تقم عليه الحجة ولا بلغته. وحسب رأي ابن حزم فأن "من تأول تأويلاً فاسداً لا يعذر فيه... ومن قام في طلب دنيا مجرداً بلا تأويل، ولا يعذر هذا أصلاً، لأنه عامد لما يدري أنه حرام".[61]

ويعرف الشيعة الزيدية الباغي هو "من يظهر أنه محق والإمام مبطل وحاربه أو عزم وله فئة ومنعة. فالبغي هو الخروج عن الإمام الحق من فئة لها منعة."[62]

---

[58] ابن مفلح المبدع ج٩ ص١٥٩

[59] مرعي بن يوسف الحنبلي دليل الطالب ج١ ص ٣١٦

[60] ابن حزم الظاهري المحلى ج٤ ص١١٤

[61] ابن حزم الظاهري المحلى ج١١ ص ١٠٧

[62] عبد القادر عودة التشريع الجنائي الإسلامي ج ٢ ص ٦٧٤

وإذا ألقينا نظرة على التعاريف الواردة حول البغي من قبل الفقهاء المسلمين نجد اختلافاً فيها. وفي رأينا ان سبب هذا الاختلاف ناجم عن التجربة التاريخية الاسلامية ومراحل تطور الفقه الإسلامي، وتأثير ذلك على الصياغات الفقهية ضمن لوحة الصراعات السائدة التي أثرت على صياغة الشروط التي يجب توفرها في البغاة والتأسيس الفقهي للأركان الاساسية للبغي.

في القرآن الكريم، وضمن المعاني المذكورة وردت مشتقات كلمة بغى في مواضع عديدة منها على سبيل المثال لا الحصر:

- الآية ٣٤ من سورة النساء {واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع وآضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان عليّاً كبيرا}.

- الآية ١٦٤ من سورة الأنعام { قل أغير الله أبغي ربّاً وهو ربُّ كل شيء}.

- الآية ٣٣ من سورة الأعراف { قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق}

- الآية ٨٦ من سورة الأعراف {ولا تقعدوا بكل صراط توعدون وتصدون عن سبيل الله من آمن به وتبغونها عوجا}.

- الآية ١٤٠ من سورة الأعراف {قال أغير الله أبغيكم إلها وهو فضلكم على العالمين}.

- الآية ٢٣ من سورة يونس {فلما أنجاهم إذا هم يبغون في الأرض بغير الحق يا أيها الناس إنما بغيكم على أنفسكم}.

- الآية ٦٥ من سورة يوسف { قالوا يا أبانا ما نبغي هذه بضاعتنا ردت إلينا}.

- الآية ٦٤ من سورة الكهف { قال ذلك ما نبغ فارتدوا على آثارهما قصصا}.

- الآية ٧٦ من سورة القصص{ إنَّ قارون كان من قوم موسى فبغى عليهم }.

- الآية ٢٤ من سورة ص { وإنَّ كثيراً من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض إلاّ الذين آمنوا }.

- الآية ٢٧ من سورة الشورى { ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض}.

- الآية ٩٠ من سورة النحل { إن الله يأمر بالعدل والإحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي}.

ويفسر القرطبي كلمة البغي في الآية ٩٠ من سورة النحل أن " البغي هو الكبر والظلم والحقد والتعدي وحقيقته تجاوز الحد. وهو داخل تحت المنكر لكنه تعالى خصه بالذكر اهتماما به لشدة ضرره. وفي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم لا ذنب أسرع عقوبة من بغي. وقال عليه السلام الباغي مصروع وقد وعد الله من بغي عليه بالنصر وفي بعض الكتب المنزلة لو بغى جبل على جبل لجعل الباغي منهما دكا".[63]

كما يميز القرطبي بين البغي والإفتراء قائلاً "والفرق بين البغي والافتراء أن البغي بالفعل، والافتراء بالقول".[64]

ـ الآية التاسعة من سورة الحجرات {وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا إن الله يحب المقسطين}.

أن هذه الآية تعتبر من آيات الأحكام، و هي أساس من أسس حكم البغي في الفقه الإسلامي. وسنتناول دراستها بشكل تفصيلي في مبحث خاص.

أما سبب نزول هذه الآية فهو كما يذكر السيوطي في (أسباب النزول): "أخرج الشيخان عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم ركب حماراً وانطلق إلى عبدالله بن أبي فقال: إليك عني فقد آذاني نتن حمارك، فقال رجل من الأنصار: والله لحماره أطيب ريحاً منك، فغضب لعبدالله رجل من قومه، وغضب لكل واحد منهما أصحابه، فكان بينهم ضرب بالجريد والأيدي والنعال، فنزلت فيهم{ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما}. وأخرج سعيد بن المنصور وابن جرير عن أبي مالك قال: تلاحى رجلان من المسلمين فغضب قوم هذا لهذا، وهذا لهذا، فاقتتلوا بالأيدي والنعال. فأنزل الله { وإن طائفتان} الآية. وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي قال: كان رجل من الأنصار يقال له عمران، تحته امرأة يقال لها أم زيد، وإن المرأة أرادت أن تزور أهلها فحبسها زوجها وجعلها في علية له، وإن المرأة بعثت إلى أهلها فجاء قومها وأنزلوها لينطلقوا بها، وكان الرجل قد خرج، فاستعان بأهله، فجاء بنو عمه ليحولوا بين المرأة وبين أهلها، فتدافعوا واجتلدوا بالنعال، فنزلت فيهم هذه الآية {وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا} فبعث إليهم رسول الله صلى اله عليه وسلم فأصلح

[63] القرطبي تفسير القرطبي ج ١٠ ص ١٦٧

[64] المصدر السابق ج ١٦ ص ١٣٥

بينهم وفاؤوا إلى أمر الله. وأخرج ابن جرير عن الحسن قال: كانت الخصومة بين الحيين فيدعون إلى الحكم فيأبون أن يجيبوا، فأنزل الله { وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا } الآية. وأخرج عن قتادة قال: ذكر لنا أن هذه الآية نزلت في رجلين من الأنصار كانت بينهما مداراة في حق بينهما، فقال أحدهما للآخر: لآخذنَّ عنوة، لكثرة عشيرته، وإن الآخر دعاه ليحاكمه إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأبى، فلم يزل الأمر حتى تدافعوا، وحتى تناول بعضهم بعضاً بالأيدي والنعال ولم يكن قتال بالسيوف". [٦٥]

ويقول الطبري في تعريف كلمة البغي: "القول في تأويل قوله تعالى {وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم}، بأن البغي مصدر من قول القائل بغى فلان على فلان بغيا إذا طغى واعتدى عليه فجاوز حده. ومن ذلك قيل للجرح إذا أمد، وللبحر إذا كثر ماؤه ففاض، وللسحاب إذا وقع بأرض فأخصبت. بغى كل ذلك بمعنى واحد وهي زيادته وتجاوز حده". [٦٦]

ويشير الطبري الى البعد السياسي للمسألة وعلاقتها بمسألة السلطة فيقول:" لم يكن اختلاف هؤلاء المختلفين من اليهود من بني إسرائيل في كتابي الذي أنزلته مع نبي عن جهل منهم، بل كان اختلافهم فيه، وخلاف حكمه من بعد ما ثبتت حجته عليهم بغيا بينهم، طلب الرياسة من بعضهم على بعض واستذلالا من بعضم لبعض. كما حدثت عن عمار بن الحسن قال عن ابن أبي جعفر عن أبيه عن الربيع قال: رجع إلى بني إسرائيل في قوله وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه يقول إلا الذين أوتوا الكتاب والعلم من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم. يقول بغيا على الدنيا وطلب ملكها وزخرفها وزينتها أيهم يكون له الملك والمهابة في الناس، فبغى بعضهم على بعض وضرب بعضهم رقاب بعض". [67]

يتناول الطوسي وهو من فقهاء الشيعة مفهوم الطائفتين المتقاتلتين ضمن إطار النزاع الإسلامي الداخلي. ويقول في كتابه المعنون (التبيان في تفسير القرآن): "{وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا } يقتل بعضهم بعضا {فأصلحوا بينهما} حتى يصطلحا، وقرأ يعقوب {بين أخوتكم} حمله على أنه

[65] السيوطي أسباب النزول إعداد د. محمد حسن الحمصي ص ٤٥٧

[66] الطبري تفسير الطبري ج٢ ص ٣٣٧

[67] المصدر السابق ص ٣٣٨

جمع (أخ) أخوة لان الطائفة جمع. ومن قرأ على التثنية رده إلى لفظ الطائفتين، وقرأ زيد ابن ثابت وابن سيرين وعاصم الجحدري { بين اخويكم } والمعاني متقاربة". [٦٨]

والأمر المهم في تفسير الطوسي لهذه الاية هو إشارته الى الطابع اللاديني للصراع القائم بين الطائفتين المتقاتلتين المقصودتين بهذه الآية. وهو بذلك ينفي الطابع الديني الإيماني من الصراع الدائر الذي يستوجب دعوة الطائفتين المتقاتلتين للمصالحة، وإسناد إحداها ضد الأخرى في حالة بغيها.

وفي هذا الصدد يقول الطوسي: "وقوله {وإن طائفتان من المؤمنين}، لا يدل على أنهما إذا اقتتلا بقيا على الايمان، ويطلق عليهما هذا الاسم، بل لا يمتنع ان يفسق احدى الطائفتين او يفسقا جميعا. وجرى ذلك مجرى ان تقول: وإن طائفة من المؤمنين ارتدت عن الاسلام فاقتلوها. ثم قال {فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفئ}، أي فان بغت إحدى الطائفتين على الاخرى بأن تطلب ما لا يجوز لها وتقابل الاخرى ظالمة لها متعدية عليها {فقاتلوا التي تبغي} لانها هي الظالمة المتعدية دون الاخرى {حتى تفئ إلى أمر الله} أي حتى ترجع إلى أمر الله وتترك قتال الطائفة المؤمنة. ثم قال {فان فاءت} أي رجعت وتابت وأقلعت وأنابت إلى طاعة الله {فأصلحوا بينهما} يعني بينها وبين الطائفة التى كانت على الايمان ولم تخرج عنه بالقول، فلا تميلوا على واحدة منهما {وأقسطوا } أي اعدلوا { إن الله يحب المقسطين } يعني العادلين، يقال: أقسط إذا عدل، وقسط إذا جار..". [٦٩]

كما يذكر الطوسي أقوالاً أخرى حول أسباب نزول هذه الآية. ولذا نجده يقول: "قيل: إن الآية نزلت في قبيلتين من الانصار وقع بينهما حرب وقتال، ثم اخبر تعالى { إنما المؤمنون } الذين يوحدون الله تعالى ويعملون بطاعاته ويقرون بنبوة نبيه ويعملون بما جاء به { أخوة } يلزمهم نصرة بعضهم بعضا { فأصلحوا بين أخويكم } يعني إذا رجعا جميعا إلى الحق وما أمر الله به. { وأتقوا الله } أي اجتنبوا معاصيه وافعلوا طاعته واتقوه في مخالفتكم { لعلكم ترحمون } معناه لكي ترحمون، لأن (لعل) بمعنى الشك، والشك لا يجوز على الله تعالى، قال الزجاج: سموا المؤمنين إذا كانوا متفقين في دينهم بأنهم أخوة، لا تفاقهم في الدين ورجوعهم إلى اصل النسب". [٧٠]

---

[68] الطوسي التبيان في تفسير القرآن ج٩ ص ٣٤٦

[69] المصدر السابق نفس الصفحة

[70] الطوسي التبيان في تفسير القرآن ج٩ ص ٣٤٧

المطلب الثاني: تصنيف البغي من حيث تقسيم الجرائم حسب جسامة العقوبة

أشرنا في المبحث الاول من هذا الفصل، الى تقسيم الجرائم من حيث جسامة العقوبة، الى جرائم الحدود، وجرائم القصاص، الدية، وجرائم التعزير. وفيما يخص البغي، هناك اختلاف بين فقهاء المسلمين حول اعتباره كنموذج "للجريمة السياسية" من الحدود. و لا يمكن الحديث عن تصنيف البغي ضمن الجرائم المصنفة على أساس جسامة العقوبة إلاّ من خلال عرض المعايير التالية المتعلقة بمفهوم الحدود، وارتباط مفهوم البغي بالحدود. ومن جملة هذه المعايير:

١ـ معيار تحقيق المصالح

يشير الفقهاء المسلمون في كتاباتهم ـ وقد أشرنا الى البعض منها ـ في معرض حديثهم حول مفهوم الحدود بأنها متعلقة بحقوق الله، وبالتالي بحقوق العامة من الناس. وحسب التقسيم المبني من قبل الفقهاء المسلمين حول تقسيم الجرائم حسب جسامتها إلى حدود وقصاص ودية وتعزير. فأن الأساس في جرائم الحدود حقوق الله، وبالتالي مصالح العامة. أما جرائم القصاص فأن الأصل فيها مصالح الفرد. وتكون مصلحة الفرد أكثر وضوحا في جرائم التعزير وتكون عقوباتها غير مقدرة وهي غير محدودة كما هو الحال في جرائم الحدود أو جرائم القصاص أو الدية.

ومن الجدير بالذكر أن نشير في هذا المجال إلى ما يورده ابن نجيم حول القصاص حيث يقول: "خرج القصاص لأنه حق العبد فلا يسمى حداً اصطلاحاً على المشهور. وقيل سمي به فهو العقوبة المقدرة شرعاً فهو على هذا قسمان: قسم يصح فيه العفو وهو القصاص، وقسم لا يصح فيه وهو ما عداه".[٧١]

وإذا اعتمدنا على الفرضية القائلة أن الحدود حقوق الله، لأنها شرعت لمصلحة تعود إلى كافة الناس، وحكمها الانزجار عما يتضرر به العباد وصيانة لدار الإسلام من الفساد، فان هذه الفرضية تنطبق أيضا على جرائم القصاص والدية وعلى جرائم التعزير، وان اختلفت درجات العقوبة.

ويمكن القول أن جسامة العقوبة لا تكون معياراً في مثل هذه الحالات. فعلى سبيل المثال يعتبر القصاص في القتل العمد عقوبة أكثر جسامة من عقوبة الزاني غير المحصن، في وقت تعتبر عقوبة

---

[71] ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ج٥ ص ٣٨

الزاني غير المحصن من الحدود. كما أن مخاطر القتل العمد وحتى بعض جرائم التعزير على المصلحة العامة للعباد لا تقل عن مخاطر جرائم الحدود على مصلحة العباد، والتي هي أساس لاعتبارها من حقوق الله تعالى. وعليه فأن توصيف فعل معين بأن حقوق الجماعة هي الغالبة فيه، وتوصيف فعل جنائي آخر بأن حق الفرد هو الغالب فيه، هو توصيف عقلي، يمكن أن يشهد تغييرات باختلاف وضع المجتمع أو تزايد إحساس العامة بمسئوليتهم الجماعية تجاه ما يحدث في مجتمعهم.

واذا اعتمدنا على الفكرة المبنية على تحديد الأوامر والنواهي أساساً من قبل الشريعة، فان مختلف العقوبات مقدرة من قبل الشريعة الإسلامية. وعلى أساس هذه الوجهة فإن توصيف فعل معين بأنه من جرائم التعزير أمر مقدر من قبل الشريعة، التي هي من عند الله. ولا ينفي هذا التقدير وجود حد أعلى أو أدنى في العقوبة، أو إعطاء القاضي السلطة التقديرية في توقيع العقوبة ومداها، فالسلطة التقديرية معطاة أساسا من قبل الشريعة.

ومن منطلق آخر يمكن الإشارة إلى وجود الاختلاف في تحديد جرائم الحدود من قبل الفقهاء، فالبعض يقلصها والبعض الآخر يتوسع فيها. وقد أشرنا إلى هذا الأمر في معرض بحثنا في تعريف الحدود وأنواعها. كما تبرز الخلافات في وجهات النظر حول تكييف الفعل ومدى توفر الشروط اللازم توفرها لتحديده في نطاق تلك الجرائم وغيرها. وقد يكون هذا الأمر واضحاً في مسألة تناول الشروط اللازم توفرها في الفعل لإعتباره في نطاق البغي. ومعيار تحديد هذه الشروط، وأركان البغي معيار عقلي خاضع أساساً لتحديد مشروعية السلطة من عدمها. وقد اختلف الفقهاء المسلمون في تحديد تلك المشروعية التي خضعت في ظروف شتى، إلى حكم أمر الواقع و المتغيرات السياسية في عصور مختلفة، والتي انعكست على الآراء الفقهية حول مشروعية السلطة، فضلاً عن عدم استطاعة القضاء الإسلامي، أوعدم تمكينه من تناول القضايا التي تتناول الإختلاف في مشروعية السلطة.

ومما تقدم ذكره، من الضروري التمييز بين تقدير الفعل و تكييفه كجريمة سياسية، وكجريمة من جرائم الحدود، والتي تخضع لمعايير التقدير البشري العقلي، وبين تقدير العقوبة وكونها مقدرة لله، والمراد بها الحق العام أي حق الجماعة. وعلى ضوء تقدير الفعل يتم تقدير العقوبة.

كما ينبغي التأكيد بأن موضوعة العقوبات خاضعة للفقه الإسلامي، وبهذا يمكن إعطاء مجال أوسع لدور العامل البشري واجتهاد الفقهاء، في تكييف الأفعال الجنائية وتقدير العقوبة اللازمة.

٢ ـ سلطة القضاء الإسلامي:

تشير معظم كتابات الفقهاء المسلمين في مجال الحدود وتعريفها إلى عدم إمكانية إعطاء القاضي سلطة تقديرية. ولكن وفي مجالات أخرى وبالأخص عندما يجري البحث في الحالات العديدة والمتنوعة، التي تناولها الفقهاء، نجد أحكاما عديدة تعبر عن ممارسة مثل هذه السلطة التقديرية.

لكن الإشكالية الواردة في مجال البغي هي ان السلطة السياسية المتجسدة في الأمير أوالحاكم أو الخليفة، هي التي تحدد طبيعة الجريمة، ووفق ما ينتج عن الصراع المسلح الدامي على السلطة، وغالباً ما يتم ايقاع العقوبة على الطرف المهزوم في الصراع، دون الإلتفات الى مشروعية اللجوء الى العنف من قبل الطرف المهزوم، أو من قبل الطرف المنتصر، على الرغم من ان الفقه الإسلامي يوفر نظرياً مثل هذه الإمكانية، وهذا ما سنتناوله في مبحث لاحق.

ولغلبة الجانب السياسي وسيطرته في تحديد هذا النوع من الجرائم، التي سماها الماوردي بحق جرائم ناجمة عن الولاية في حروب المصالح، وتراجع دور القضاة، تراجعت امكانيات تطبيق القاعدة الفقهية (ادرأوا الحدود بالشبهات)، لأن الشبهة في مثل هذه الحالات تتعلق بطبيعة السلطة وكون الصراع دائراً حول المصالح والملك، كما عبر عنه بعض الصحابة في الصراع الدائر بين الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب من جهة، وكل من عائشة وطلحة والزبير، في معركة الجمل.

والحديث عن الشبهة في مثل هذه الحالات، وبالأخص فيما جرى من صراعات في العهود التالية للخلافة الراشدية حول مشروعية السلطة، لم يكن بالإمكان القبول به من قبل السلطة، لأن ذلك يعني التشكيك في المشروعية، وإعطاء الخصم مبرراً للخروج عن السلطة.

٣ ـ عدم جواز الشفاعة في الحدود:

يتفق جمهور الفقهاء على عدم جواز الشفاعة في الحدود. وهذه الوجهة نابعة من ضرورة احترام النظام العام، وعدم إعطاء المجال من قبل الآخرين للتأثير على القاضي في جرائم الحدود، لكون الحدود من الحق العام المتعلق بعموم المسلمين وحقوقهم، ولا يجوز طلب ترك الواجب.

وقد أنكر النبي على أسامة بن زيد، حين شفع في المخزومية التي سرقت فقال:" أتشفع في حد من حدود الله تعالى". [٧٢]

---

[72] ابن نجيم، البحر الرائق ج٥ ص٣٨

وأما قبل الوصول إلى الإمام، والثبوت عنده، تجوز الشفاعة عند الرافع له إلى الحاكم ليطلقه، لأن الحد لم يثبت. ويعتمد الفقهاء في هذا المجال على الحديث النبوي المروي عن عبد الله بن عمرو بن العاص: (تعافوا الحدود فيما بينكم فما بلغني من حد فقد وجب).

وممن قال بجواز الشفاعة قبل الوصول إلى الأمام والثبوت عنده، الزبير بن العوام، حيث قال: "إذا بلغ إلى الأمام فلا عفا الله عنه إن عفا. وهذا لأن وجوب الحد قبل ذلك لم يثبت. فالوجوب لا يثبت بمجرد الفعل بل بالوصول الى الأمام ثم الثبوت عنده". [٧٣]

ويرى ابن حزم أيضا "أن الحد لا يجب إلا بعد بلوغه إلى الأمام، وصحته عنده. فان الأمر كذلك. فالترك لطلب صاحبه قبل ذلك مباح، لأنه لم يجب عليه فعل حد بعد. ورفعه أيضا مباح، إذ لم يمنع من ذلك نص أو إجماع. فإن كلا الأمرين مباح والأحب إلينا أن يعفي عنه ما كان وهلة ومستورا". [٧٤]

وورد في لسان العرب:"إذا بلغ الحد السلطان، لعن الله الشافع و المشفع". [٧٥]

وعن وائل بن حجر عن الرسول صلى الله عليه وسلم "لا توصيم في الدين أي لا تفتروا في إقامة الحدود ولا تحابوا فيها". [٧٦]

وفي اعتقادنا ان القول بأن الحد لا يقبل الإسقاط مطلقاً بعد ثبوت سببه عند الحاكم، يعني بأن القاضي إذا ما رفعت القضية له، فعليه أن يحكم في القضية المطروحة أمامه، ويدقق ويحكم فيها سواء بتقرير العقوبة في حالة ثبوت الجريمة، أو إعفاء الجاني في حالة وجود الشبهة.

الاَ ان التاريخ الإسلامي يقدم لنا وبالملموس شواهد على الوقوف على الحياد من قضية الخروج المسلح على السلطة، وبالأخص في واقعتي الجمل وصفين. كلتا الواقعتين تعتبران بداية التأسيس الفقهي لمسألة البغي كجريمة سياسية.

---

[73] السيواسي، شرح فتح القدير ج٥ ص٢١٠

[74] ابن حزم، المحلى بالآثار ج١١ ص١٢٧

[75] ابن منظور، لسان العرب ج ٨ ص ١٨٤

[76] ابن الأثير النهاية في غريب الحديث د ٥ ص ١٩٣

٤ ـ العلاقة بين التوبة و إقامة الحد:

وارتباطاً بعدم إمكانية إسقاط القضية إذا ما تم رفعها إلى القاضي، طرح الفقهاء المسلمون مسألة التوبة وعلاقتها بإقامة الحد. وهل أن الحدود كفارات عن الذنوب؟

قال الشافعي: "أخبرنا سفيان بن عيينة عن أبي شهاب عن أبي إدريس عن عبادة بن الصامت قال: كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في مجلس، فقال: بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئا. وقرأ عليهم الآية فمن وفى منكم فأجره على الله ومن أصاب من ذلك شيئا فستره الله عليه، فهو إلى الله عز وجل، إن شاء غفر له، وإن شاء عذبه".[٧٧]

قال الشافعي: "ولم أسمع من الحدود حديثاً أبين من هذا. وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: (وما يدريك؟ لعل الحدود نزلت كفارة للذنوب). وهو يشبه هذا وهو أبين منه وقد روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم حديث معروف عندنا وهو غير متصل الإسناد فيما أعرف وهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من أصاب منكم من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله، فأن من يبدي لنا صفحته نحكم عليه كتاب الله عز وجل.

قال وروي أن أبا بكر أمر رجلاً في زمان النبي صلى الله عليه وسلّم أصاب حدا بالاستتار. وان عمر أمره به وهذا حديث صحيح عنهما. قال الشافعي: ونحن نحب لمن أصاب الحد أن يستتر وان يتقي الله عز وجل ولا يعود لمعصية الله، فان الله عز وجل يقبل التوبة من عباده". [٧٨]

ويذكر ابن عابدين إن "الحد الثابت لايسقط عند الحاكم بعد الرفع إليه، أما قبله فيسقط الحد بالتوبة. وان بقاء حق العبد لا ينافي سقوط الحد... وفي شرح " الأشباه " للبيري عن الجوهر: رجل شرب الخمر وزنى ثم تاب، ولم يحد في الدنيا هل يحد في الآخرة؟ قال الحدود حقوق الله تعالى إلا انه تعلق بها حق الناس وهو الانزجار، فإذا تاب توبة نصوحاً، أرجو أن لا يحد في الآخرة، فانه لا يكون أكثر من الكفر والردة. وانه يزول بالإسلام والتوبة".[٧٩]

---

[77] الشافعي الأم ج٦ ص ١٤٩

[78] الشافعي الأم ج٦ ص ١٤٩

[79] ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار ج٦ ص ٧

أما حول إسقاط إثم المعصية بعد إقامة الحد فيرى ابن نجيم من فقهاء الحنفية أن إقامة الحد دون التوبة لا يسقط عن الشخص إثم المعصية عملا بآية قطع الطريق.

يقول ابن نجيم: "انه قال تعالى {ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم، إلا الذين تابوا} (الآية ٣٣ من سورة المائدة) فان اسم الإشارة ذلك يعود إلى التقتيل والتصليب أو النفي. فقد جمع الله تعالى بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة، وأسقط عذاب الآخرة بالتوبة، فان الاستثناء عائد إليه من هذه المعاصي شيئا فعوقب به في الدنيا. وأما ما رواه البخاري وغيره مرفوعا أن (من أصاب من هذه المعاصي شيئا فعوقب به في الدنيا فهو كفارة له، ومن أصاب منها شيئا فستره الله فهو إلى الله إن شاء عفا عنه، وان شاء عاقبه) فيجب حمله على ما إذا ما تاب في العقوبة، لأنه هو الظاهر، لأن الظاهر أن ضربه أو رجمه يكون معه توبة لذوقه سبب فعله.[80]

ويستند القائلون بكون إقامة الحد بمثابة توبة من المعصية على أحاديث الرسول حول توبة ماعز والغامدية والجهينية بعد إقامة الحد عليهم.

ويرد ابن حزم على القائلين "بأنهم قد أجمعوا على أن التوبة تسقط عذاب الآخرة فإذا أسقطت فأحرى وأوجب أن تسقط العذاب الأقل الذي هو الحد في الدنيا"، بأنهم أصحاب قياس وان قياساتهم فاسدة بل أن القياس ـ والقول لابن حزم ـ كله باطل لا يحل القول بشيء منه في دين الله تعالى".[81]

وفي الفقه الزيدي، فان الحد لا يسقط بالتوبة سواء تاب قبل الرفع إلى الأمام أم بعده. وأما التعزير فيسقط بالتوبة. والمقصود هنا حد الدنيا وليس حد الآخرة.

وكخلاصة للإستنتاجات المتعلقة بهذا المبحث، يمكن القول أن النقاط المشارة إليها كسمات للحدود لا يمكن تطبيقها في مجال البغي. فلا يمكن من الناحية العملية درء البغي بالشبهة، كما أن مقاتلة الباغي تتوقف في حالة تراجعه عن الخروج على الإمام، وإذعانه لسلطته. وإمكانيات العفو والتوبة متوفرة في البغي. وهذا ما يؤكد الطابع السياسي في تكييف البغي كجريمة. ولذا أرى عدم صحة إعتبار البغي من الحدود. وتؤكد هذا الإستنتاج الفصول الأخرى من هذا البحث، وبالأخص ما يتعلق بأركان البغي والنتائج المترتبة عليه.

---

[80] ابن نجيم المصري، البحر الرائق ج٥ ص٦

[81] ابن حزم، المحلى بالآثار ج١١ ص ١٣٠

استنتاجات

يمكن التوصل الى الإستنتاجات التالية في هذا المبحث:

ـ أفرزت التجربة التاريخية الإسلامية في مجال الحكم من الناحية النظرية، مسألة الفصل بين الجرائم الموجهة نحو الدولة المعبرة عنها عند الفقهاء بشخصية الإمام العادل، وبين الجرائم الموجهة الى شخص رئيس الدولة المتمثل بالإمام الحاكم. وفي اعتقادنا أن هذا الفصل الذي جرى عملياً في زمن الخليفة الرابع، واستمر نظرياً عند الفقهاء، ناجم عن حداثة تجربة الدولة العربية الإسلامية، وعدم وجود تراث سلطوي في شؤون إدارة الدولة في الجزيرة العربية. ولذا نرى أن الخلط بين شخصية الحاكم وشخصية الدولة بدأ مع العصر الأموي وتحويل الخلافة الى ملك عضوض، بعد إطلاع حكام المسلمين على تجارب الروم والفرس كأنماط إمبراطورية، في مجال إدارة السلطة، وتراثهم في قمع المعارضين والتنكيل بهم.

ـ أثر غياب التجارب في إدارة السلطة عند التشكك بشرعيتها، في زمن أحداث الفتنة التي بدأت نهاية خلافة عثمان بن عفان، واستمرت في خلافة علي بن أبي طالب، من جهة، وضرورة الإقتداء بسيرة الخلفاء الراشدين، ومنهم الخليفة الرابع وتفاصيل تعامله مع المعارضين والخارجين عن سلطته، من جهة أخرى، على ترسيخ أحكام فقهية، لم تستطع الدولة الإسلامية في العصور الأخرى، تجاوزها نظرياً، في حين جرى هذا التجاوز عملياً من خلال السلوك الفعلي للخلفاء وتعاملهم مع خصومهم في العصور الإسلامية الأخرى.

ولذا نرى أن الجريمة السياسية اقترنت في الفقه الإسلامي بحالة البغي فقط، في حين أن الجرائم السياسية من الناحية العملية تعدت مفهوم البغي.

ـ أن التعريف الجامع الذي يمكن أن نطلقه على البغاة هو أنهم الخارجون من المسلمين عن طاعة الإمام الحقّ بتأويلٍ، ولهم شوكة. ويطلق على من سوى البغاة اسم (أهل العدل) وهم الثابتون على موالاة الإمام.

ـ أن معيار تحديد شروط وأركان البغي، معيار عقلي خاضع أساساً لتحديد مشروعية السلطة من عدمها. وقد اختلف الفقهاء المسلمون في تحديد تلك المشروعية التي خضعت في ظروف شتى، إلى حكم أمر الواقع و المتغيرات السياسية في عصور مختلفة، والتي انعكست على الآراء

الفقهية حول هذه المشروعية، فضلاً على عدم استطاعة القضاء الإسلامي، أوعدم تمكينه من تناول القضايا التي تتناول الإختلاف في مشروعية السلطة.

وفي الممارسة العملية، فأن السلطة السياسية المتجسدة في الأمير أوالحاكم أو الخليفة، هي التي حددت طبيعة الجريمة، وفق ما ينتج عن الصراع المسلح الدامي على السلطة، وغالباً ما يتم إيقاع العقوبة على الطرف المهزوم في الصراع، دون الإلتفات الى مشروعية اللجوء الى العنف من قبل الطرف المهزوم، أو من قبل الطرف المنتصر، على الرغم من ان الفقه الإسلامي يوفر نظرياً مثل هذه الإمكانية.

- في اعتقادنا أن التسمية الأنسب للحروب الناجمة عن البغي، هي تسمية الماوردي واعتباره لتلك الحروب كونها بحق جرائم ناجمة عن الولاية في حروب المصالح، لغلبة الجانب السياسي، وتراجع دور القضاة فيها، ولذا تراجعت امكانيات تطبيق القاعدة الفقهية (ادرأوا الحدود بالشبهات)، لأن ذلك يعني التشكيك في المشروعية، واعطاء الخصم مبرراً للخروج عن السلطة.

الفصل الثاني

الأركان الأساسية للبغي

تناول الفقهاء المسلمون الأركان التي يجب توفرها في جريمة البغي بالإرتباط بالنتائج والآثار المترتبة عليه. وأوردوا في باب البغي أو كتاب البغي أو أحكام البغي، تعريف البغي وأركانه، وما يجب أن يتوفر في البغاة، وكذلك الآثار والنتائج المترتبة عليه، فيما يخص كيفية التعامل، ومسؤولية السلطة الإسلامية، وحقوق الآدميين، التي تتأثر حتماً بوجود هذه الحالة التي تمس الأمن الاجتماعي العام في المجتمع الإسلامي.

وفي هذا الفصل سيجرى تناول أركان البغي بما في ذلك الشروط التي يجب توفرها في البغاة. وبمعنى آخر التكييف الفقهي للبغي. أما الأحكام المترتبة على البغي وآثاره فستكون موضوع الفصل الثالث من هذه الدراسة.

من خلال التعاريف التي أوردها الفقهاء المسلمون للبغي يمكن أن نستنتج أركان البغي وهي أولاً الخروج عن طاعة الأمام الحق. وثانياً أن يكون هذا الخروج بتأويل مغالبةً.

المبحث الأول

الخروج عن طاعة الإمام الحق

المطلب الأول: مفهوم الإمام الحق والخلفية التاريخية لمفهوم المشروعية

لابد لنا في هذا المضمار أن نتناول التجربة التاريخية الإسلامية في مجال قضية الخلافة، والعلاقة بين هذه التجربة التاريخية والنصوص الفقهية التأسيسية التي تعتبر موضوع التأويل في هذه المسألة.

لقد انبثقت مشكلة الخلافة في المجتمع الإسلامي بوفاة الرسول الذي لم يترك للمسلمين نظرية للحكم. ومن هنا انقسم الصحابة الى فريقين: فريق المهاجرين أي المكيين، وفريق الأنصار أي أهل المدينة. وصار كل فريق يريد أن يكون له أمر الخلافة بعد النبي. وبموازاة هذا الإنقسام لم يكن فريق الأنصار متحدين في موقفهم، بسبب آثار العلاقة السابقة للإسلام بين الأوس والخزرج. كما ان المهاجرين كانوا منقسمين بين بني هاشم الذي ينتمي اليهم النبي، وصهره وابن عمه علي بن أبي طالب من جانب، وبني عبد شمس وتيم وأمية وغيرهم، الذين ينتمي اليهم سائر المهاجرين ومنهم أبو بكر وعمر بن الخطاب من جانب آخر.

بدأ الصراع على الخلافة في سقيفة بني ساعدة، دون تأسيسات فقهية وقبل نشوء المذاهب الفقهية أو الاعتقادية، أو مذاهب علم الكلام أساساً. وكانت الدوافع السياسية والاجتماعية في الصراع على هذا المنصب غير مخفية. كما لم تحسم من خلال التسويغات الدينية، على الرغم من ورودها في بعض حجج المتصارعين على السلطة. واتخذ الصراع شكله الديني وقالبه الفقهي بعد مرور سنين عديدة، وبعد تطور الدولة الإسلامية، التي أصبحت امبراطورية مترامية الأطراف. وذلك لأن الفكر الديني أصبح بمثابة الوعاء الذي استوعب وجسُّد الصراعات الكامنة في المجتمع.

تحدث كل من الطبري، وابن أبي الحديد كل حسب رأيه عن أحداث السقيفة. ومن خلال نقل كل واحد منهما لتلك الأحداث، نستبعد الطابع الديني للخلافات والآراء المطروحة في السقيفة، حول الأحقية بالخلافة. ولسرد تلك الحادثة برواية الطرفين (الطبري، وابن أبي الحديد) أهمية كبيرة، بسبب اختلاف ميول الطرفين من الناحية السياسية. وهذا يعكس الجانب السياسي الدنيوي في مسألة الصراع على الخلافة.

وقد نقل الطبري هذا الصراع الجنيني على الخلافة في سقيفة بني ساعدة، كالتالي:

" اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة ليبايعوا سعد بن عبادة، فبلغ ذلك أبا بكر فأتاهم ومعه عمر وأبو عبيدة بن الجراح، فقال ما هذا فقالوا منا أمير ومنكم أمير، فقال أبو بكر منا الأمراء ومنكم الوزراء. ثم قال أبو بكر إني قد رضيت لكم أحد هذين الرجلين عمر أو أبا عبيدة. إن النبي صلى الله عليه وسلم جاءه قوم فقالوا أمينا، فقال لأبعثن معكم أمينا حق أمين فبعث معهم أبا عبيدة بن الجراح. وأنا أرضى لكم أبا عبيدة، فقام عمر فقال أيكم تطيب نفسه أن يخلف قدمين قدمهما النبي صلى الله عليه وسلم، فبايعه عمر وبايعه الناس، فقالت الأنصار أو بعض الأنصار لا نبايع إلا عليا". [٨٢]

أما حول الخلاف بين بني هاشم وبين غيرهم من قريش فيذكر الطبري ""حدثنا ابن حميد قال حدثنا جرير عن مغيرة عن زياد بن كليب قال أتى عمر بيت علي وفيه طلحة والزبير ورجال من المهاجرين فقال والله لأحرقن عليكم أو لتخرجن إلى البيعة فخرج عليه الزبير مصلتا السيف، فعثر، فسقط السيف من يده، فوثبوا عليه، فأخذوه"[٨٣]

ويذكر الطبري حديث عمر بن الخطاب أثناء توليه الخلافة بعد وفاة أبي بكر حول ما جرى قبل ذهابه الى السقيفة كالتالي:

" إنه بلغني أن قائلا منكم يقول لو قد مات أمير المؤمنين بايعت فلانا. فلا يغرن امرءاً أن يقول: إن بيعة أبي بكر كانت فلتة. فقد كانت كذلك، غير أن الله وقى شرها. وليس منكم من تقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر! وإنه كان من خبرنا حين توفى الله نبيه صلى الله عليه وسلم

---

[82] الطبري تاريخ الطبري ج٢ ص ٢٣٣

[83] الطبري تاريخ الطبري ج ٢ ص ٢٣٣

أن عليا والزبير ومن معهما تخلفوا عنا في بيت فاطمة. وتخلفت عنا الأنصار بأسرها، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر، فقلت لأبي بكر انطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء من الأنصار. فانطلقنا نؤمهم، فلقينا رجلان صالحان قد شهدا بدرا. فقالا: أين تريدون يا معشر المهاجرين؟ فقلنا نريد إخواننا هؤلاء من الأنصار. قالا: فارجعوا فاقضوا أمركم بينكم، فقلنا والله لنأتينهم". [٨٤]

وفي السقيفة بدأت النقاشات والسجالات بين الأنصار وزعيمهم سعد بن عبادة من جهة، وبين المهاجرين الذين تحدث عنهم أبو بكر الصديق، وعاونه في ذلك عمر بن الخطاب.

يذكر الطبري نقلاً عن خطبة عمر بن الخطاب تلك النقاشات الحامية، حيث قال "فأتيناهم (ويقصد هو وأبو بكر)، وهم مجتمعون (أي الأنصار) في سقيفة بني ساعدة. قال وإذا بين أظهرهم رجل مزمل. قال قلت من هذا قالوا سعد بن عبادة فقلت ما شأنه قالوا: وجع. فقام رجل منهم فحمد الله وقال: أما بعد فنحن الأنصار وكتيبة الإسلام. وأنتم يا معشر قريش رهط رآه وقد دفت إلينا من قومكم دافة". [٨٥]

بيّن عمر بن الخطاب في خطبته، كما ينقلها لنا الطبري، التنسيق وتبادل الأدوار بينه وبين أبي بكر الصديق، في مواجهة الطلب الذي أبداه الأنصار وزعيمهم سعد بن عبادة. ويذكر في هذا الصدد دور السجايا والسمات الشخصية لأبي بكر الصديق وكونه أكثر حلماً منه.

وبهذا الصدد يذكر الطبري نقلاً عن خطبة عمر بن الخطاب أثناء خلافته ما فعلوه لمواجهة مطالب الأنصار. قال (والحديث لعمر بن الخطاب): فلما رأيتهم يريدون أن يختزلونا من أصلنا، ويغصبونا الأمر. وقد كنت زورت في نفسي مقالة أقدمها بين يدي أبي بكر. وقد كنت أداري منه بعض الحد. وكان هو أوقر مني وأحلم. فلما أردت أن أتكلم قال فكرهت أن أعصيه. فقام فحمد الله وأثنى عليه فما ترك شيئا كنت زورت في نفسي أن أتكلم به لو تكلمت إلا قد جاء به أو بأحسن منه. وقال أما بعد يا معشر الأنصار فإنكم لا تذكرون منكم فضلا إلا وأنتم له أهل. وإن العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش. وهم أوسط العرب دارا ونسبا. ولكن قد رضيت لكم أحد هذين الرجلين، فبايعوا أيهما شئتم، فأخذ بيدي وبيد أبي عبيدة بن

---

[84] الطبري تاريخ الطبري ج٢ ص ٢٣٤

[85] المصدر السابق نفس الصفحة

الجراح. وإني والله ما كرهت من كلامه هذه الكلمة إن كنت لأقدم فتضرب عنقي فيما لا يقربني إلى إثم أحب إلي من أن أؤمر على قوم فيهم أبو بكر. فلما قضى أبو بكر كلامه، قام منهم رجل، فقال: أنا جذيلها المحكك وعذيقها المرجب. منا أمير ومنكم أمير يا معشر قريش. قال فارتفعت الأصوات، وكثر اللغط. فلما أشفقت الاختلاف، قلت لأبي بكر ابسط يدك أبايعك، فبسط يده، فبايعته، وبايعه المهاجرون، وبايعه الأنصار.... قال قائلهم قتلتم سعد بن عبادة فقلت قتل الله سعدا وإنا والله ما وجدنا أمرا هو أقوى من مبايعة أبي بكر. خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعة أن يحدثوا بعدنا بيعة، فإما أن نتابعهم على ما نرضى أو نخالفهم فيكون فساد". [86]

ويذكر ابن أبي الحديد حادثة السقيفة في شرح (نهج البلاغة)، ويتحدث عن طبيعة الصراع بين الأنصار والمهاجرين على منصب الخلافة وكيفية حسمه، وتأثير الخلافات القديمة بين الأوس والخزرج على تخلي الخزرج عن سعد بن عبادة واصطفافهم الى جانب المهاجرين. كما أن هناك إشارة الى المخاطر المترافقة بعملية إختيار أبي بكر وإحتمال حدوث الفتنة، بشكل واضح في النص الوارد في شرح نهج البلاغة.

وحول استعدادات الأنصار وتحركاتهم بعد وفاة النبي، ورد في شرح (نهج البلاغة): " أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قبض، اجتمعت الأنصار في سقيفة بني ساعدة، فقالوا: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قبض، فقال سعد بن عبادة لإبنه قيس- أو لبعض بنيه: إني لا أستطيع أن أسمع الناس كلامي لمرضي" ولكن تلق مني قولي فأسمِعهم. فكان سعد يتكلم، ويستمع ابنه ويرفع به صوته ليسمع قومه" فكان من قوله بعد حمد الله والثناء عليه أن قال: إن لكم سابقة إلى الدين، وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب. إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لبث في قومه بضع عشرة سنة، يدعوهم إلى عبادة الرحمن، وخلع الأوثان" فما آمن به من قومه إلا قليل، والله ما كانوا يقدرون أن يمنعوا رسول الله، ولا يعزوا دينه، ولا يدفعوا عنه عداه" حتى أراد الله بكم خير الفضيلة، وساق إليكم الكرامة، وخصكم بدينه، ورزقكم الإيمان به وبرسوله، والإعزاز لدينه، والجهاد لأعدائه" فكنتم أشد الناس على من تخلف عنه منكم، وأثقله على عدوه من غيركم" حتى استقاموا لأمر الله طوعاً وكرهاً، وأعطى البعيد

[86] المصدر السابق ج ٢ ص ٢٣٥

المقادة صاغراً داخراً، حتى أنجز الله لنبيكم الوعد، ودانت لأسيافكم العرب. ثم توفاه الله تعالى وهو عنكم راض" وبكم قرير عين" فشدوا يديكم بهذا الأمر، فإنكم أحق الناس وأولاهم به.

فأجابوا جميعاً: أن وفقت في الرأي، وأصبت في القول، ولن نعدو ما أمرت. نوليك هذا الأمر، فأنت لنا مقنع، ولصالح المؤمنين رضاً".[87]

غير أن المهاجرين كان لهم رأي آخر، بإعتبارهم أولياء النبي وعشيرته. وبدأت المساوامات ومحاولات البحث عن الحلول التوفيقية، من خلال تقاسم السلطة. ولم يكن هذا الأمر مقبولاً من قبل المهاجرين.

ينقل لنا ابن أبي الحديد هذا الأمر في نهج البلاغة كالتالي: "ثم إنهم ترادوا الكلام بينهم، فقالوا: إن أبت مهاجرة قريش فقالوا: نحن المهاجرون، وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الأولون" ونحن عشيرته وأولياؤه، فعلام تنازعوننا هذا الأمر من بعده! فقالت طائفة منهم: إذاً نقول: منا أمير ومنكم أمير، لن نرضى بدون هذا منهم أبداً، لنا في الإيواء والنصرة ما لهم في الهجرة، ولنا في كتاب الله ما لهم، فليسوا يعدون شيئاً إلا ونعد مثله، وليس من رأينا الاستئثار عليهم، فمنا أمير ومنهم أمير" فقال سعد بن عبادة: هذا أول الوهن!".[88]

أما عن دور عمر بن الخطاب والتنسيق الذي أجراه بهذا الشأن مع أبي بكر الصديق، بعد علمه بوفاة الرسول، فإن ابن أبي الحديد يذكر الحادثة في (شرح نهج البلاغة) قائلاً" "وأتى الخبر عمر، فأتى منزل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فوجد أبا بكر في الدار، وعلياً في جهاز رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ وكان الذي أتاه بالخبر معن بن عدي ـ فأخذ بيد عمر، وقال: قم، فقال عمر: إني عنك مشغول، فقال: إنه لا بد من قيام، فقام معه. فقال له: إن هذا الحي من الأنصار قد اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة، معهم سعد بن عبادة، يدورون حوله، ويقولون: أنت المرجى، ونجلك المرجى. وثم أناس من أشرافهم، وقد خشيت الفتنة، فانظر يا عمر ماذا ترى! واذكر لإخوتك من المهاجرين، واختاروا لأنفسكم، فإني أنظر إلى باب فتنة قد فتح الساعة إلا أن

---

[87] ابن أبي الحديد شرح نهج البلاغة ج٦ ص ٥٢٧

[88] المصدر السابق نفس الصفحة.

يغلقه الله. ففزع عمر أشد الفزع، حتى أتى أبا بكر، فأخذ بيده، فقال: قم، فقال أبو بكر: إني عنك مشغول. فقال عمر: لا بد من قيام" وسنرجع إن شاء الله.

فقام أبو بكر مع عمر، فحدثه الحديث، ففزع أبو بكر أشد الفزع، وخرجا مسرعين إلى سقيفة بني ساعدة" وفيها رجال من أشراف الأنصار" ومعهم سعد بن عبادة وهو مريض بين أظهرهم، فأراد عمر أن يتكلم ويمهد لأبي بكر" وقال: خشيت أن يقصر أبو بكر عن بعض الكلام" فلما نبس عمر، كفه أبو بكر وقال: على رسلك " فتلق الكلام ثم تكلم بعد كلامي بما بدا لك".[٨٩]

أكد أبو بكر في حديثه في السقيفة على كون المهاجرين يمثلون عشيرة الرسول، وأول الملبين لدعوته. كما تحدث عن دور قريش في أوساط العرب وتأثيره على القبائل الأخرى. ويخلو حديث الصديق من الإستشهاد بأية آية قرآنية أو حديث نبوي لتثبيت وبرهان أحقية قريش بالخلافة. علماً أنه لم يتحدث عن أحقيته، بل أحقية قبيلته.

ونستطيع ان نثبت هذا الإستنتاج من خلال رواية ابن أبي الحديد في (شرح نهج البلاغة)، وهي رواية لا تختلف عمّا أورده الطبري في تاريخه.يقول ابن أبي الحديد أن أبا بكر قال: "إن الله جل ثناؤه بعث محمداً بالهدى ودين الحق، فدعا إلى الإسلام، فأخذ الله بقلوبنا ونواصينا إلى ما دعانا إليه، وكنا - معاشر المسلمين المهاجرين- أول الناس إسلاماً، والناس لنا في ذلك تبع. ونحن عشيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأوسط العرب أنساباً، ليس من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة. وأنتم أنصار الله، وأنتم نصرتم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم أنتم وزراء رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإخواننا في كتاب الله وشركاؤنا في الدين. وفيما كنا فيه من خير، فأنتم أحب الناس إلينا، وأكرمهم علينا، وأحق الناس بالرضا بقضاء الله، والتسليم لما ساق الله إلى إخوانكم من المهاجرين، وأحق الناس ألا تحسدوهم، فأنتم المؤثرون على أنفسهم حين الخصاصة، وأحق الناس ألا يكون انتقاص هذا الدين واختلاطه على أيديكم، وأنا أدعوكم إلى أبي عبيدة وعمر" فكلاهما قد رضيت لهذا الأمر، وكلاهما أراه له أهلاً".[٩٠]

---

[89] المصدر السابق نفس الصفحة

[90] المصدر نفسه ج ٦ ص ٥٢٨

لم يكن أبو بكر وحده في دعوته لكي تكون الخلافة في قريش. وكان يعلم أن أبا عبيدة الجراح وعمر بن الخطاب يؤيدانه في هذا المسعى. ويمثل كل منهما مركزاً من مراكز القوى في العوائل والأفخاذ التي تتكون منها قريش. وقد أثرت دعوته في تليين موقف بعض الأنصار واستعدادهم للتوافق وتقاسم السلطة. وفي هذه اللحظة من الصراعات برز دور عمر وأبي عبيدة، ليكملا ما بدأه أبو بكر الصديق. وهذا ما نلمسه في حديثهما، المذكور عند الطبري وعند ابن أبي الحديد.

قال عمر وأبو عبيدة: "ما ينبغي لأحد من الناس أن يكون فوقك، أنت صاحب الغار، ثاني اثنين، وأمرك رسول الله بالصلاة، فأنت أحق الناس بهذا الأمر.

فقال الأنصار: والله ما نحسدكم على خير ساقه الله إليكم، ولا أحد أحب إلينا ولا أرضى عندنا منكم، ولكنا نشفق فيما بعد هذا اليوم، ونحذر أن يغلب على هذا الأمر من ليس منا ولا منكم، فلو جعلتم اليوم رجلاً منكم بايعنا ورضينا- على أنه إذا هلك اخترنا واحداً من الأنصار، فإذا هلك كان آخر من المهاجرين أبداً ما بقيت هذه الأمة- كان ذلك أجدر أن نعدل في أمة محمد صلى الله عليه وسلم، فيشفق الأنصاري أن يزيغ فيقبض عليه القرشي، ويشفق القرشي أن يزيغ فيقبض عليه الأنصاري.

فقام أبو بكر فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بُعث عَظُم على العرب أن يتركوا دين آبائهم، فخالفوه وشاقوه، وخص الله المهاجرين الأولين من قومه بتصديقه والإيمان به والمواساة له، والصبر معه على شدة أذى قومه، ولم يستوحشوا لكثرة عدوهم" فهم أول من عبد الله في الأرض، وهم أول من آمن برسول الله، وهم أولياؤه وعشيرته، وأحق الناس بالأمر بعده، لا ينازعهم فيه إلا ظالم" وليس أحدٌ بعد المهاجرين فضلاً وقدماً في الإسلام مثلكم" فنحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا نمتاز دونكم بمشورة، ولا نقضي دونكم الأمور". [٩١]

وتكررت الدعوات بالتقاسم في السلطة بين المهاجرين والأنصار. ووصل النزاع الى حد حصول احتمال التصادم بين المهاجرين والأنصار، غير أن المهاجرين كانوا قد حسموا أمرهم في أن تكون الخلافة لهم. وضمن السجال الدائر والدعوة الى تقاسم السلطة، "قام الحباب بن المنذر بن الجموح، فقال: يا معشر الأنصار" املكوا عليكم أيديكم، إنما الناس في فيّكم وظلكم، ولن يجترئ مجترئ

[91] المصدر السابق نفس الصفحة

على خلافكم، ولا يصدر الناس إلا عن أمركم، أنتم أهل الإيواء والنصرة، وإليكم كانت الهجرة، وأنتم أصحاب الدار والإيمان" والله ما عُبِّدَ الله علانية إلا عندكم وفي بلادكم، ولا جُمعت الصلاة إلا في مساجدكم، ولا عُرف الإيمان إلا من أسيافكم، فاملكوا عليكم أمركم، فإن أبى هؤلاء فمنا أمير ومنهم أمير". [٩٢]

غير أن هذا المقترح المطروح للتوافق عبر التشارك بين الطرفين في السلطة، لم يكن مقبولاً من جانب المهاجرين. ولذا نجد عمر بن الخطاب يقول: "هيهات! لا يجتمع سيفان في غمد. إن العرب لا ترضى أن تؤمركم ونبيها من غيركم. وليس تمتنع العرب أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم، وأولو الأمر منهم. لنا بذلك الحجة الظاهرة على من خالفنا، والسلطان المبين على من نازعنا، من ذا يخاصمنا في سلطان محمد وميراثه، ونحن أولياؤه وعشيرته، إلا مدل بباطل، أو متجانف لإثم، أو متورط في هلكة! فقام الحباب، وقال: يا معشر الأنصار، لا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه، فيذهبوا بنصيبكم من الأمر، فإن أبوا عليكم ما أعطيتموهم فأجلوهم عن بلادكم، وتولوا هذا الأمر عليهم، فأنتم أولى الناس بهذا الأمر، إنه دان لهذا الأمر بأسيافكم من لم يكن يدين له. أنا جذيلها المحكك، وعذيقها المرجب، إن شئتم لنعيدنها جذعة، والله لا يرد أحد علي ما أقول إلا حطمت أنفه بالسيف". [٩٣]

غير أن معسكر الأنصار لم يكن موحداً. فآثار الصراعات الدائرة بين الأوس والخزرج، لم تزل باقية في نفوس البعض منهم. وكان للأوس وزعيمهم سعد بن عبادة فقط الفرصة لتولي السلطة في حالة حسم النزاع والنقاش لصالح الأنصار. ولم يكن هذا الأمر يروق للخزرج.

يشير العديد من المؤرخين الى هذه الحالة، والى موقف بشير بن سعد الخزرجي، قائلين: "لما رأى بشير بن سعد الخزرجي ما اجتمعت عليه الأنصار من تأمير سعد بن عبادة ـ وكان حاسداً له، وكان من سادة الخزرج ـ قام فقال: أيها الأنصار، إنا وإن كنا ذوي سابقة، فإنا لم نرد بجهادنا وإسلامنا إلا رضا ربنا وطاعة نبينا، ولا ينبغي لنا أن نستطيل بذلك على الناس، ولا نبتغي

---

[92] المصدر السابق نفس الصفحة

[93] المصدر السابق نفس الصفحة

به عوضاً من الدنيا، إن محمداً صلى الله عليه وسلم رجل من قريش" وقومه أحق بميراث أمره، وايم الله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر" فاتقوا الله ولا تنازعوهم ولا تخالفوهم.

فقام أبو بكر، وقال: هذا عمر وأبو عبيدة، بايعوا أيهما شئتم" فقالا: والله لا نتولى هذا الأمر عليك" وأنت أفضل المهاجرين، وثاني اثنين، وخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم على الصلاة" والصلاة أفضل الدين. أبسط يدك نبايعك. فلما بسط يده، وذهبا يبايعانه، سبقهما بشير بن سعد، فبايعه، فناداه الحباب بن المنذر: يا بشير، عقك عقاق" والله ما اضطرك إلى هذا الأمر إلا الحسد لابن عمك.

ولما رأت الأوس أن رئيساً من رؤساء الخزرج قد بايع، قام أسيد بن حضير- وهو رئيس الأوس- فبايع حسداً لسعد أيضاً، ومنافسة له أن يلي الأمر، فبايعت الأوس كلها لما بايع أسيد، وحمل سعد بن عبادة وهو مريض، فأدخل إلى منزله، فامتنع من البيعة في ذلك اليوم وفيما بعده، وأراد عمر أن يكرهه عليها، فأشير عليه ألا يفعل، وأنه لا يبايع حتى يقتل، وأنه لا يقتل حتى يقتل أهله، ولا يقتل أهله حتى يقتل الخزرج" وإن حوربت الخزرج كانت الأوس معها". [٩٤]

إن الحوار الذي جرى بين الأنصار والمهاجرين لا يعكس المنظور الديني في مسألة حسم قضية الخلافة التي أثيرت في السقيفة. ولا نجد في حوار الفرقاء في السقيفة ما يشير في حديث أي منهم الى آيات من القرآن، أو نصوص من الحديث النبوي. وجرى الحديث حول اختيار ومبايعة الزعيم أو الأمير ضمن القيم العشائرية والموروث القبلي السائد، في وقت لم تكن لهذه القبائل تجربة سابقة في ميدان تأسيس الدولة، واختيار رئيس لها. فالمهاجرون رأوا بأن لهم الحق في الخلافة لأنه بدون تضحياتهم، ومن ضمنها هجرتهم لم يكن الإسلام يصل الى ما وصل إليه في الجزيرة العربية. وقالوا وكان المعبر عنهم بشكل واضح أبو بكر الصديق: بأن العرب لن تقبل إلاّ أن يكون هذا الأمر في قريش. وهكذا نرى إن الحديث قد جرى حول التقاليد العربية الراسخة وإمكانية القبول العربي، وفي هذه النقطة يبرز دور "هذا الحي من قريش" كما جاء في قول الخليفة الأول. وقد وصف الخليفة الثاني بأن ما جرى كان فلتةً أو فتنةً وقى الله شرها، كما برز العامل القبلي بشكل واضح في إنحياز الخزرج الى المهاجرين، بسبب خلافهم القديم مع الأوس.

---

[94] ابن أبي الحديد شرح نهج البلاغة ج٦ ص ٥٢٨،٥٢٧

ولم يتكرر ما جرى في السقيفة لاختيار الخلفاء الراشدين الثلاثة الآخرين، حيث تختلف طريقة وصول كل منهم للخلافة عن الآخر.

أما الجانب الآخر من الصراع في معسكر المهاجرين فيتجلى في الخلاف بين بني هاشم الذي ينتمي اليهم النبي، وصهره وابن عمه علي بن أبي طالب من جانب، وبني عبد شمس وتيم وأمية وغيرهم، الذين ينتمي اليهم سائر المهاجرين ومنهم أبو بكر وعمر بن الخطاب من جانب آخر.

ينقل لنا ابن أبي الحديد في (شرح نهج البلاغة) هذا الجانب من الصراع بعد اجتماع بني هاشم إلى بيت علي بن أبي طالب، ومعهم الزبير، وكان يعد نفسه رجلاً من بني هاشم. واجتماع بني أمية إلى عثمان بن عفان، واجتماع بني زهرة إلى سعد وعبد الرحمن، ودعوة عمر بن الخطاب، وأبي عبيدة بن الجراح للطرفين الأخيرين لمبايعة أبي بكر، بعد حسم الصراع الأولي في السقيفة لصالح أبي بكر الصديق. فقام عثمان ومن معه، وقام سعد وعبد الرحمن ومن معهما، فبايعوا أبا بكر.

وفي هذا الصدد يقول ابن أبي الحديد: "ذهب عمر ومعه عصابة إلى بيت فاطمة، منهم أسيد بن حضير وسلمة بن أسلم" فقال لهم: انطلقوا فبايعوا، فأبوا عليه" وخرج إليهم الزبير بسيفه، فقال عمر: عليكم الكلب، فوثب عليه سلمة بن أسلم، فأخذ السيف من يده فضرب به الجدار، ثم انطلقوا به وبعلي ومعهما بنو هاشم، وعلي يقول: أنا عبد الله وأخو رسول الله صلى الله عليه وسلم" حتى انتهوا له إلى أبي بكر، فقيل له: بايع، فقال: أنا أحق بهذا الأمر منكم، لا أبايعكم وأنتم أولى بالبيعة لي، أخذتم هذا الأمر من الأنصار، واحتججتم عليهم بالقرابة من رسول الله، فأعطوكم المقادة، وسلموا إليكم الإمارة، وأنا أحتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار. فأنصفونا إن كنتم تخافون الله من أنفسكم، واعرفوا لنا من الأمر مثل ما عرفت الأنصار لكم، وإلا فبوءوا بالظلم وأنتم تعلمون".[95]

غير أن عمر بن الخطاب الذي قاد الدعوة لمبايعة أبي بكر، وكسب المعركة في السقيفة، وأحرز عليه موافقة بني أمية وبني زهرة، فضلاً على كونه من بني تيم، كان يريد فرض الأمر على بني هاشم أيضاً. ولهذا كان يلح حسب ما يشير اليه المؤرخون على علي بالبيعة لأبي بكر.

---

[95] المصدر السابق ج٦ ص ٥٢٨

يذكر لنا ابن أبي الحديد الحوار الجاري بين عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب كالتالي: "قال عمر: إنك لست متروكاً حتى تبايع. فقال له علي: احلب يا عمر حلباً لك شطره! اشدد له اليوم أمره ليرد عليك غداً! ألا والله لا أقبل قولك ولا أبايعه. فقال له أبو بكر: فإن لم تبايعني لم أكرهك، فقال له أبو عبيدة: يا أبا الحسن، إنك حديث السن، وهؤلاء مشيخة قريش قومك، ليس لك مثل تجربتهم ومعرفتهم بالأمور، ولا أرى أبا بكر إلا أقوى على هذا الأمر منك، وأشد احتمالاً له" واضطلاعاً به، فسلم له هذا الأمر وارض به، فإنك إن تعش ويطل عمرك فأنت لهذا الأمر خليق وبه حقيق" في فضلك وقرابتك، وسابقتك وجهادك.

فقال علي: يا معشر المهاجرين، الله الله! لا تخرجوا سلطان محمد عن داره وبيته إلى بيوتكم ودوركم، ولا تدفعوا أهله عن مقامه في الناس وحقه، فوالله يا معشر المهاجرين، لنحن- أهل البيت- أحق بهذا الأمر منكم. أما كان منا القارئ لكتاب الله، الفقيه في دين الله، العالم بالسنة، المضطلع بأمر الرعية! والله إنه لفينا، فلا تتبعوا الهوى، فتزدادوا من الحق بعداً. فقال بشير بن سعد: لو كان هذا الكلام سمعته منك الأنصار يا علي قبل بيعتهم لأبي بكر، ما اختلف عليك اثنان، ولكنهم قد بايعوا وانصرف علي إلى منزله، ولم يبايع، ولزم بيته حتى ماتت فاطمة فبايع".[٩٦]

وقد جرى اختيار الخليفة الثاني عن طريق الوصية، بعد تشاور أبي بكر الصديق مع بعض الصحابة، فرادى، ومنهم عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وسعيد بن زيد وأسيد بن حضير، حسب روايات واردة في كتب السيرة وتاريخ الخلفاء. وبالتالي نجد أن الخليفة الأول قد أوصى بالخلافة الى عمر بن الخطاب حسب وجهة نظره واجتهاده، دون ان يشير الى نص ديني وآية قرآنية لتثبيت موقفه في صحة تلك الوصية، واستحقاق الخليفة الثاني للمنصب من منظور ديني. وهذا منا نجده في وصيته التالية:

" بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجاً منها، وعند أول عهده بالآخرة داخلاً فيها، حيث يؤمن الكافر، ويوقن الفاجر، ويصدق الكاذب، إني استخلفت عليكم بعدي عمر بن الخطاب، فاسمعوا له وأطيعوا، وإني لم آلُ الله

---

[96] المصدر السابق ج٦ ص ٥٢٩

ورسوله ودينه ونفسي وإياكم خيراً، فإن عَدَلَ فذلك ظني به وعلمي فيه، وإن بَدَّل فلكل امرئ ما اكتسب، والخير أردت، ولا أعلم بالغيب.."[97].

كما جرى اختيار عثمان بن عفان عن طريق لجنة شكلها عمر بن الخطاب وراعى فيها الاعتبارات القبلية. وجرى اختيار الخليفة الرابع بعد الأحداث التي نجمت عن قتل الخليفة الثالث.

يذكر ابن أبي الحديد دور وتأثير الإعتبارات القبلية في إختيار الخليفة الثالث، ويبدو أن ما يطرحه أمر منطقي إرتباطاً بواقع الجزيرة العربية والتركيبة الإجتماعية السائدة فيها. ويمكن القول وحسب الرواية أدناه بأن العامل القبلي كان حاسماً في حسم تلك القضية.

يقول إبن أبي الحديد:

"لما دفن عمر، جمعهم أبو طلحة، ووقف على باب البيت بالسيف في خمسين من الأنصار، حاملي سيوفهم، ثم تكلم القوم وتنازعوا، فأول ما عمل طلحة أنه أشهدهم على نفسه أنه قد وهب حقه من الشورى لعثمان. وذلك لعلمه أن الناس لا يعدلون به علياً وعثمان، وأن الخلافة لا تخلص له وهذان موجودان، فأراد تقوية أمر عثمان وإضعاف جانب علي عليه السلام، بهبة أمر لا انتفاع له به، ولا تمكن له منه.

فقال الزبير في معارضته: وأنا أشهدكم على نفسي أني قد وهبت حقي من الشورى لعلي، وإنما فعل ذلك لأنه لما رأى علياً قد ضعف وانخذل بهبة طلحة حقه لعثمان، ودخلت حمية النسب، لأنه ابن عمة أمير المؤمنين عليه السلام، وهي صفية بنت عبد المطلب، وأبو طالب خاله. وإنما مال طلحة إلى عثمان لانحرافه عن علي عليه السلام، باعتبار أنه تيمي، وابن عم أبي بكر الصديق، وقد كان حصل في نفوس بني هاشم من تيم حنق شديد لأجل الخلافة، وكذلك صار في صدور تيم على بني هاشم، وهذا أمر مركون في طبيعة البشر، وخصوصاً طينة العرب وطباعها، والتجربة إلى الآن تحقق ذلك، فبقي من الستة أربعة.

---

[97] جلال الدين عبد الرحمن السيوطي تاريخ الخلفاء ص ٨٢

فقال سعد بن أبي وقاص: وأنا قد وهبت حقي من الشورى لابن عمي عبد الرحمن - وذلك لأنهما من بني زهرة، ولعلم سعد، أن الأمر لا يتم له - فلما لم يبق إلا الثلاثة. قال عبد الرحمن لعلي وعثمان: أيكما يخرج نفسه عن الخلافة، ويكون إليه الاختيار في الاثنين الباقيين؟ فلم يتكلم منهما أحد، فقال عبد الرحمن: أشهدكم أنني قد أخرجت نفسي من الخلافة على أن أختار أحدهما، فأمسكا. فبدأ بعلي عليه السلام، وقال له: أبايعك على كتاب الله، وسنة رسول الله، وسيرة الشيخين: أبي بكر وعمر. فقال: بل على كتاب الله وسنة رسوله واجتهاد رأيي. فعدل عنه إلى عثمان، فعرض ذلك عليه، فقال: نعم، فعاد إلى علي عليه السلام، فأعاد قوله" فعل ذلك عبد الرحمن ثلاثاً، فلما رأى أن علياً غير راجع عما قاله، وأن عثمان ينعم له بالإجابة، صفق على يد عثمان، وقال: السلام عليك يا أمير المؤمنين، فيقال: إن علياً عليه السلام قال له: والله ما فعلتها إلا لأنك رجوت منه ما رجا صاحبكما من صاحبه، دق الله بينكما عطر منشم". [٩٨]

هذه اللوحة التاريخية للأحداث ـ رغم الإقتباسات المطولة التي أراها ضرورية ـ تعتبر تجربة تاريخية ساهمت فيما بعد وبأثر رجعي في بلورة وصياغة نصوص فقهية تتمتع بأشكال من القدسية في مجتمعاتنا في الوقت الحاضر.

وتستبعد هذه القراءة وجود نظرية خاصة بالخلافة في القرآن والسنة النبوية، أو الإعتماد على نظرية الشورى كأساس لأختيار الحاكم. وعلاوةً على ذلك لا نجد في النصوص الأصولية (القرآن والسنة) ما يشير بشكل صريح الى كون الشورى مبدءأً تشريعياً صريحاً لاختيار الخليفة. كما أن نص الآية ٢٨ من سورة الشورى {وأمرهم شورى بينهم} جاء في سياق الحديث عن سلوك المؤمنين وأخلاقيتهم، ويخلو من الدلالة على كونه نصاً خاصاً بنظام الحكم.

لم يقم النبي بعملية توعية، أو الدعوة إلى نظام الشورى، كما لم يبين حدوده وتفاصيله، ولم يعطه طابعا دينيا مقدساً. فقد تكون المجتمع الاسلامي الأول من مجموعة من العشائر، لم تكن قد عاشت - قبل الاسلام - وضعا سياسيا على أساس الشورى، وانما كانت تعيش، في الغالب، وضع زعامات قبلية وعشائرية تتحكم فيها القوة والثروة وعامل الوراثة إلى حد كبير.

وبهذا الصدد كتب محمد باقر الصدر وهو من المراجع الشيعية المعاصرة في العراق قائلاً:

---

[98] ابن ابي الحديد شرح نهج البلاغة ج٦ ص ٤٨

"...نستطيع بسهولة أن ندرك أن النبي (صلى الله عليه وآله) لم يمارس عملية التوعية على نظام الشورى، وتفاصيله التشريعية، ومفاهيمه الفكرية، لأن هذه العملية لو كانت قد أنجزت، لكان من الطبيعي أن تنعكس وتتجسد في الاحاديث المأثورة عن النبي (صلى الله عليه وآله)، وفي ذهنية الامة، أو على الاقل في ذهنية الجيل الطليعي منها، الذي يضم المهاجرين والانصار بوصفه هو المكلف بتطبيق نظام الشورى مع أننا لانجد في الاحاديث عن النبي (صلى الله عليه وآله) أي صورة تشريعية محددة لنظام الشورى".[99]

على الرغم من أن الأفكار والآراء المتعلقة بالسلطة ومشروعيتها، وكيفية تداولها، لم تكن متبلورة ومتجذرة حسب رأينا، بشكل تكوِّن نواتاة لإتجاهات واضحة تؤسس مستقبلاً لنظرية الخلافة أو الإمامة، وإنما تداولت القضية في سياق القيم والتقاليد القبلية السائدة، إلاّ أن المرجع الشيعي العراقي المعاصر محمد باقر الصدر يرى في ذلك الصراع القبلي تأسيساً لإتجاهين رئيسيين في موضوع السلطة.

وبهذا الصدد يذكر محمد باقر الصدر أن في ذهنية الامة أو في " ذهنية الجيل الطليعي منها فلا نجد فيها أي ملامح أو انعكاسات محددة لتوعية من ذلك القبيل.. وهذا الجيل كان يحتوى على اتجاهين، أحدهما الاتجاه الذي يتزعمه أهل البيت، والاخر الاتجاه الذي تمثله السقيفة والخلافة التي قامت فعلا بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وآله) . فأما الاتجاه الاول: فمن الواضح أنه كان يؤمن بالوصاية والامامة، ويؤكد على القرابة، ولم ينعكس منه الايمان بفكرة الشورى. وأما الاتجاه الثاني: فكل الارقام والشواهد في حياته وتطبيقه العملي تدل بصورة لا تقبل الشك على أنه لم يكن يؤمن بالشورى، ولم يبن ممارساته الفعلية على أساسها، والشئ نفسه نجده في سائر قطاعات ذلك الجيل الذي عاصر وفاة الرسول الاعظم (صلى الله عليه وآله) من المسلمين وتلاحظ بهذا الصدد للتأكد من ذلك، أن أبا بكر - حينما اشتدت به العلة - عهد الى عمر بن الخطاب، فأمر عثمان أن يكتب عهده، وكتب " بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد به أبو بكر خليفة رسول الله، الى المؤمنين والمسلمين: سلام عليكم فإني أحمد الله اليكم. أما بعد: فإني قد استعملت عليكم عمر بن الخطاب، فاسمعوا وأطيعوا ". ودخل عبد الرحمن بن عوف فقال: كيف

---

[99] محمد باقر الصدر، نشأة الشيعة والتشيع، ص ٣٥

أصبحت يا خليفة رسول الله؟ فقال: أصبحت موليا، وقد زدتموني علي ما بي، إذ رأيتموني استعملت رجلا منكم، فكلكم قد أصبح ورما انفه، وكل يطلبها لنفسه ".[١٠٠]

يستنتج الصدر من وصية الخليفة الأول، أن الخليفة لم يكن يفكر بعقلية نظام الشورى. وكان يرى أن من حقه تعين من يستخلفه من هذا الاستخلاف، "وأن هذا التعيين يفرض على المسلمين الطاعة، ولهذا أمرهم بالسمع والطاعة، فليس هو مجرد ترشيح أو تنبيه، بل هو إلزام ونصب. ونلاحظ أيضا أن عمر رأى هو الآخر، أيضا، أن من حقه فرض الخليفة على المسلمين، ففرضه في نطاق ستة أشخاص، و أوكل أمر التعيين إلى الستة أنفسهم دون أن يجعل لسائر المسلمين أي دور حقيقي في الانتخاب، وهذا يعني أيضاً، أن عقلية نظام الشورى لم تتمثل في طريقة الاستخلاف التي انتهجها عمر، كما لم تتمثل، من قبل، في الطريقة التي سلكها الخليفة الاول. وقد قال عمر ـ حين طلب منه الناس الاستخلاف ـ: " لو أدركني احد رجلين فجعلت هذا الامر إليه لوثقت به: سالم مولى أبي حذيفة، وأبي عبيدة بن الجراح، ولو كان سالم حيا ما جعلتها شورى".[١٠١]

لقد جاء مبدأ الشورى عاماً ومطلقاً وغير محدد لطريقة اختيار الإمام أو الخليفة أو طابع نظام الحكم. ولانجد حتى في كتابات الداعين لهذا المفهوم ما يشير الى كون الإسلام قد حقق طريقة لتحقيق الشورى.

خلال الفترة من خلافة الخليفة الأول وحتى مقتل الخليفة الثالث على يد منتفضين على حكمه، لا نجد في ذلك الدور الفقهي الى ما يشير الى جريمة البغي "الخروج عن طاعة الإمام الحق مغالبةً بتأويل". فالتوازنات القبلية السائدة استطاعت أن تخفف وطأة النزاعات الكامنة التي لم تصل الى استخدام القوة من قبل المتصارعين على الحكم. إلاّ أن الأمر سرعان ما انفجر مع أحداث ما يسمى "أحداث الفتنة".

على أثر الإنقسام الجديد حول مفهوم الخلافة وأحقية كل طرف بذلك بدأت النواتات الأساسية لما سميّ مؤخراً بنظرية الخلافة في مذاهب السنة، ونظرية الإمامة في مذاهب الشيعة.

---

[100] المصدر السابق، نفس الصفحة

[101] محمد باقر، الصدر نشأة التشيع والشيعة، ص ٣٦، يذكر السيوطي في تاريخ الخلفاء حديث أبي بكر عن ثقته ب سالم وأبي عبيدة، ص ١٣٦

وعلى حد قول الشهرستاني فإن " أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلَّ على الإمامة في كل مكان".[١٠٢]

وارتباطاً بالصراع المسلح على السلطة، الذي وجد كل طرف شرعيته في ايجاد الحجج الفقهية والشرعية لأحقيته بالسلطة، وتزامناً مع استخدام القوة في تلك الصراعات، تبلور مفهوم البغي وأركانه وبشكل تجاوز نص الآية من سورة الحجرات. ووجد الفقهاء في الأدوار الفقهية الأخرى فيما جرى من أحداث، خلال هذه الفترة، أساساً لبلورة وصياغة تصوراتهم وفهمهم للبغي وأركانه وللآثار المترتبة عليه. واستخدموا الى حد معين القياس الفقهي في الموقف من الآثار والحالات الجديدة، في ظل واقع جديد في البلدان الإسلامية، حيث صار الحديث فيها عن وجود فعلي لأكثر من خليفة في الأمصار الإسلامية، وسيطرة المنتفضين على سلطة الخلافة لسنوات عديدة. مما أدى الى آثار اقتصادية واجتماعية، ونتائج متباينة في فقه المعاملات، بين الناس الخاضعين لسلطة المناطق الخارجة عن سلطة الخلافة المركزية.

إن مفهوم الإمام الحق مفهوم متغير حسب المذاهب الفقهية والعقائدية التي تطورت بعد احداث الفتنة الأولى. ولا بد من استعراض هذا المفهوم لدى المدارس الفقهية والاعتقادية الأساسية، لأن البغي يترتب أساساً على هذا الأمر. وفي هذا المجال نجد أن الفقهاء المسلمين، في القرون الاسلامية المختلفة، ميَّزوا بين عدة مصطلحات تتعلق بمفهوم شرعية السلطة أو الحكم، ومنها الخلافة أو الإمامة الكبرى، والامارة والسلطة والحكم.

وعلى ضوء التجربة التاريخية الإسلامية، سمّي من يخلف الرّسول في إجراء الأحكام الشّرعيّة ورئاسة المسلمين في أمور الدّين والدّنيا خليفةً، ويسمّى المنصب خلافةً وإمامةً.

أمّا مصطلح الخلافة في الاصطلاح الشّرعيّ فإنه يرادف الإمامة، وقد عرّفها ابن خلدون بقوله: "هي حمل الكافّة على مقتضى النّظر الشّرعيّ، في مصالحهم الأخرويّة، والدّنيويّة الرّاجعة إليها"، ثمّ فسّر هذا التّعريف بقوله: "فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشّرع في حراسة الدّين والدّنيا".[١٠٣]

---

[102] الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ١٣

[103] عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون مقدمة ابن خلدون ص ١٧٨ تحقيق درويش الجويدي

وتداول الفقهاء مصطلح الإمارة التي تعني لغةً: الولاية، والولاية إمّا أن تكون عامّةً، فهي الخلافة أو الإمامة العظمى، وإمّا أن تكون خاصّةً على ناحيةٍ كأن ينال أمر مصرٍ ونحوه، أو على عملٍ خاص من شئون الدّولة كإمارة الجيش وإمارة الصّدقات، وتطلق على منصبٍ أمير.[١٠٤]

أما السّلطة فهي: السّيطرة والتّمكّن والقهر والتّحكّم، ومنه السّلطان. وهو من له ولاية التّحكّم والسّيطرة في الدّولة. فإن كانت سلطته قاصرةً على ناحيةٍ خاصّةٍ فليس بخليفةٍ، وإن كانت عامّةً فهو الخليفة. وقد وجدت في العصور الإسلاميّة المختلفة خلافة بلا سلطةٍ، كما وقع في أواخر العبّاسيّين، وسلطة بلا خلافةٍ كما كان الحال في عهد المماليك. أما الحكم فهو في اللّغة: القضاء، يقال: حكم له وعليه وحكم بينهما، فالحاكم هو القاضي في عرف اللّغة والشّرع. وقد تعارف النّاس في العصر الحاضر على إطلاقه على من يتولّى السّلطة العامّة.[١٠٥]

يميز ابن خلدون في مقدمته بين المصطلحات الواردة أعلاه بشكل جلي، ويقول: " أن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة. والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار. والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع الى إعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به".[١٠٦]

يتناول الدواني في كتابه (الفواكه) مصطلح الإمامة قائلاً بأن الإمامة "هي في اللغة مطلق التقدم. وأما في الشرع فتنقسم أربعة أقسام إمامة وحي أي حصلت بسبب الوحي وهي النبوة، وإمامة وراثة أي حصلت بسبب الإرث، لأن العلماء ورثة الأنبياء وهي العلم، وإمامة مصلحة وهي الخلافة العظمى ويقال لها الإمامة الكبرى. وإمامة عبادة وهي صفة حكيمة توجب لموصوفها كونه متبوعا لا تابعا. وكلها تحققت له صلى الله عليه وسلم".[١٠٧]

---

104 الموسوعة الفقهية ج٦ ص ١٩٠

105 المصدر السابق نفس الصفحة

106 عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون مقدمة ابن خلدون ص ١٧٨ تحقيق درويش الجويدي

107 النفراوي الفواكه الدواني ج١ ص٢٥٢

اعتبر الفقهاء المسلمون ومنهم الماوردي صاحب (الأحكام السلطانية) الإمامة فرض كفاية "فإذا قام بها من هو من أهلها، سقط فرضها على الكفاية وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماما للأمة. والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم ".[١٠٨]

وتناول الماوردي الشروط الواجب توفرها في أهل الاختيار وهي على حد قوله ثلاثة. أحدها العدالة الجامعة لشروطها. والثاني: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها. والثالث: الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف ".[١٠٩]

كما يورد الماوردي وهو من الشافعية الشروط اللازمة توفرها في من يتنافس على منصب الإمام قائلاً: وَأَمَّا أَهْلُ الإِمَامَةِ فالشروط المعتبرة فيهم سبعة: أحدها: العدالة على شروطها الجامعة. والثاني: العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام. والثالث سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها. والرابع: سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض. والخامس: الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح. والسادس: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو. والسابع: النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه، ولا اعتبار بضرار حين شذ فجوزها في جميع الناس، لأن أبا بكر الصديق رضي الله عنه احتج يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عبادة عليها بقول النبي صلى الله عليه وسلم { الأئمة من قريش } فأقلعوا عن التفرد بها ورجعوا عن المشاركة فيها حين قالوا منا أمير ومنكم أمير تسليما لروايته وتصديقا لخبره ورضوا بقوله: نحن الأمراء وأنتم الوزراء، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: { قدموا قريشا ولا تقدموها }. وليس مع هذا النص المسلم شبهة لمنازع فيه ولا قول لمخالف له ".[١١٠]

---

[108] الماوردي الأحكام السلطانية ص ١٦

[109] المصدر السابق نفس الصفحة

[110] المصدر السابق نفس الصفحة

ولكن الشروط التي أوردها الماوردي لم تكن محل اتفاق جميع المذاهب الإسلامية، وخاصة الشروط المتعلقة بالعدالة ومفهومها والاجتهاد، والشرط المتعلق بالنسب القريشي.

فقد ذهب المالكيّة والشّافعيّة والحنابلة إلى أنّ العدالة والاجتهاد شرطا صحّةٍ، فلا يجوز تقليد الفاسق أو المقلّد إلاّ عند فقد العادل والمجتهد.

وذهب الحنفيّة إلى أنّهما شرطا أولويّةٍ، فيصحّ تقليد الفاسق والعامّيّ، ولو عند وجود العدل والمجتهد.

وحول السّمع والبصر وسلامة اليدين والرّجلين، ذهب جمهور الفقهاء إلى أنّها شروط انعقادٍ، فلا تصحّ إمامة الأعمى والأصمّ ومقطوع اليدين والرّجلين ابتداءً، وينعزل إذا طرأت عليه، لأنّه غير قادرٍ على القيام بمصالح المسلمين، ويخرج بها عن أهليّة الإمامة إذا طرأت عليه.

وذهب بعض الفقهاء إلى أنّه لا يشترط ذلك، فلا يضرّ الإمام عندهم أن يكون في خلقه عيب جسديّ أو مرض منفّر، كالعمى والصّمم وقطع اليدين والرّجلين والجدع والجذام، إذ لم يمنع ذلك قرآن ولا سنّة ولا إجماع.

أما حول النّسب فيشترط عند جمهور الفقهاء أن يكون الإمام قرشيّاً لحديث:«الأئمّة من قريشٍ». وخالف في ذلك بعض العلماء منهم أبو بكرٍ الباقلانيّ، واحتجّوا بقول عمر:" لو كان سالم مولى أبي حذيفة حيّاً لولّيته "، ولا يشترط أن يكون هاشميّاً ولا علويّاً باتّفاق فقهاء المذاهب الأربعة، لأنّ الثّلاثة الأول من الخلفاء الرّاشدين لم يكونوا من بني هاشمٍ، ولم يطعن أحد من الصّحابة في خلافتهم، فكان ذلك إجماعاً في عصر الصّحابة".[111]

يربط ابن خلدون في مسألة كون الإمام قرشياً بنظريته المبنية على العصبية. ويرىأن بعض الفقهاء الذين أجازوا أن تكون الإمامة في قريش قد تعاملوا مع الأمر الواقع بعد تدهور سلطة الخلافة في أواخر الدولة العباسية.

ومن هذا المنطلق يفسر ابن خلدون رأي القاضي أبو بكر الباقلاني المتوفي في بغداد سنة ٤٠٣ هـ حول نفيه اشتراط القرشية لمنصب الخلافة. يقول ابن خلدون: أن الباقلاني "لما أدرك عليه عصبية

[111] الموسوعة الفقهية الكويتية ج٨ ص ١٩٢

قريش من التلاشي والإضمحلال واستبداد ملوك العجم على الخلفاء، فأسقط شرط القرشية، وإن كان موافقاً لرأي الخوارج، لما رأى عليه حال الخلفاء لعهده. وبقي الجمهور على القول باشتراطها وصحة الإمامة للقرشي، ولو كان عاجزاً عن القيام بأمور المسلمين. ورُدَّ عليهم سقوط شرط الكفاية التي يقوى بها على أمره، لأنه إذا ذهبت الشوكة بذهاب العصبية فقد ذهبت الكفاية، وإذا وقع الإخلال بشرط الكفاية تطرق ذلك أيضاً الى العلم والدين، وسقط إعتبار شروط هذا المنصب وهو خلاف الإجماع".[١١٢]

كما نجد مسألة التعامل مع الأمر الواقع واضحاً عند الماوردي وبحثه في "إمارة الاستيلاء"، والذي يعتبر شكلاً من أشكال إضفاء الشرعية على ما موجود في الواقع بعكس رغبة الخليفة، بل وتجاوزاً على صلاحياته.

يقول الماوردي: " وأما إمارة الاستيلاء، التي تعقد عن اضطرار، فهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة أمارتها، ويفوض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين، ليخرج من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة. وهذا وإن خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه فيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلاً مدخولاً ولا فاسداً معلولاً، فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز".[١١٣]

وإذا كانت حادثة السقيفة تمثل تأسيس البنية أو اللبنة الأولى من مفهوم الخلافة (الإمامة الكبرى)، فإن معركة صفين بين الخليفة الراشدي علي بن أبي طالب ووالي الشام معاوية بن أبي سفيان، الذي أعلن نفسه هو الآخر خليفةً للمسلمين، تمثل أحداثاً ومواقف عديدة تعتبر أساساً وبنيةً للتأسيس الفقهي اللاحق إضافة الى الآراء التي طرحت أثناء الحادثة.

---

[112] عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون مقدمة ابن خلدون تحقيق درويش الجويدي ص ١٨٣

[113] الماوردي الأحكام السلطانية والولايات الدينية ص ٥٦

فعلى أثر هذه الحادثة نشأ الخوارج وتطورت فرقهم بعد ذلك. وأعلن الخارجون الأوائل على علي بن أبي طالب، والذين سموا بـ "المُحَكِّمة الأولى" موقفهم من الإمامة. ويذكر الشهرستاني موقفهم بكونه بدعةً، قائلاً أنهم:

"جوزوا أن تكون الإمامة في غير قريش، وكل من ينصبونه برأيهم وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان إماماً، ومن خرج عليه يجب نصب القتال معه، وإن غيّر السيرة وعدل عن الحق، وجب عزله أو قتله. وهم أشد الناس قولاً بالقياس، وجوزوا أن لا يكون في العالم إمام أصلاً، وإن أحتيج إليه فيجوز أن يكون عبداً أو حراً أو نبطياً أو قرشياً."[114]

وتأتي تسميتهم بالمُحَكِّمة بعد رفضهم لنتائج التحكيم بين أبي موسى الأشعري ممثل علي بن أبي طالب، وبين عمرو بن العاص ممثل معاوية. و قالت هذه الفرقة قولتها الشهيرة لعلي بن أبي طالب بعد رفضهم التحكيم:"لم حكمت الرجال، لا حكم إلاّ لله".

ويرد ابن كثير والطبري أصل هذه التسمية كالتالي:

"إن عليّاً بينما هو يخطب يوماً إذ قام إليه رجل من الخوارج فقال: يا علي أشركت في دين الله الرجال ولا حكم إلاّ لله، فتنادوا من كل جانب لا حكم إلاّ لله، لا حكم إلاّ لله. فقال علي: الله أكبر، كلمة حق يراد بها باطل أما أن لكم عندنا ثلاثاً ما صحبتمونا، لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسمه، ولانمنعكم الفيء ما دامت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتى تبدأونا، ثم رجع إلى مكانه الذي كان فيه خطبته".[115]

ولم يقف بعض فرق الخوارج عند هذا الحد، فقد تناولت إحدى هذه الفرق وهي (النجدات) نسبة الى نجدة بن عامر الحنفي، مسألة وجوب الإمام بحاجة الناس إليه. ويذكر الشهرستاني في هذا المجال موقف النجدات قائلاً: " وأجمعت النجدات على أنه لا حاجة للناس إلى إمام قط، وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم، فإن رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه جاز".[116]

---

114 الشهرستاني الملل والنحل ج١ ص ١٠٨

115 ابن كثير البداية والنهاية ص١٨١ ج٧، الطبري تاريخ الطبري ص ٤١ ج٦

116 الشهرستاني الملل والنحل ج١ ص ١١٩

ويشير ابن خلدون الى أن بعض المعتزلة وبعض الخوارج دعوا الى عدم وجوب هذا المنصب بسبب سياسات الحكام المسلمين التعسفية، مشيرا الى أرضية ظهور هذا الرأي في مقدمته قائلاً:

" والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا، لما رأوا الشريعة ممتلئةً بذم ذلك، والنعي على أهله، ومرغِّبَةَ في رفضه".[117]

وفي رأينا إن الأمر عند المعتزلة لا ينحصر في مجرد ردود فعل على تصرفات الحكام، بل ينحو منحىً فكرياً وفلسفياً، ارتباطاً بتطور علم الكلام، وبالاقتران بآرائهم الفلسفية الأخرى ونظرتهم لمفهوم السلطة.

يوجز الماوردي في (الأحكام السلطانية) التجربة التاريخية الإسلامية لفترة أكثر من قرنين وما شهدته من حوادث جرى القياس عليها في مجال كيفية انعقاد الإمامة. وما يذكره الماوردي يمثل استنتاجات نابعة من تجربة الخلفاء الراشدين والدولة الأموية وفترةٍ من الدولة العباسية. وبهذا الصدد يقول:

" والإمامة تنعقد من جهتين: أحداهما باختيار أهل العقد والحل. والثاني بعهد الإمام من قبل: فأما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد، فقد اختلف العلماء في عدد من تنعقد به الإمامة منهم على مذاهب شتى، فقالت طائفة لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد ليكون الرضاء به عاماً والتسليم لإمامته إجماعاً، وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبي بكر رضي الله عنه على الخلافة باختيار من حضرها ولم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنها. وقالت طائفة أخرى: أقل من تنعقد به منهم الإمامة خمسة يجتمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة استلالا بأمرين: أحدهما أن بيعة أبي بكر رضي الله عنه انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ثم تابعهم الناس فيها، وهم: عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح وأسيد بن حضير وبشر بن سعد وسالم مولى أبي حذيفة رضي الله عنهم. والثاني أن عمر رضي الله عنه جعل الشورى في ستة ليعقد لأحدهم برضا الخمسة، وهذا قول أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة. وقال آخرون من علماء الكوفة تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين ليكونوا حاكما وشاهدين، كما يصح عقد النكاح بولي وشاهدين. وقالت طائفة أخرى: تنعقد بواحد، لأن

[117] عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون مقدمة ابن خلدون ص ١٨٣ تحقيق درويش الجويدي

العباس قال لعلي رضوان الله عليه أمدد يدك أبايعك فيقول الناس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان، ولأنه حكم وحكم واحد نافذ".[118]

أدخلت تجربة الدولة الأموية طريقة أخرى لنقل السلطة، وهي طريقة ولاية العهد لابن الخليفة المتوفي. وهذه الطريقة في نقل السلطة ليست بعيدة عن الخلفية الثقافية العربية والنزعة القبلية السائدة أو حتى سيطرة عائلة معينة من القبيلة على كرسي السلطة في الدولة. وانتبه الفقهاء الى هذا الواقع الجديد، فظهر التأسيس الفقهي على اساس الأمر الواقع لإمكانية أو مشروعية نقل السلطة بهذه الطريقة، إضافةً الى طريقة أهل الحل والعقد التي مورست بشكل معين ومحدود في تجربة الخلفاء الراشدين في الحكم. ولم يقتصر تأثير ولاية العهد على الفقهاء الذين أعتبروها طريقة مشروعة خطّها معاوية بن أبي سفيان لأول مرة عندما عين إبنه يزيد وليّا للعهد، بل أثرت الفكرة على نظرية الإمامة الشيعية (الجعفرية الإثنى عشرية) المبنية أيضاً على أساس تحديد الإمام عن طريق التوارث العمودي لأبناء الحسين بن علي الذي ثار على يزيد، ونُكِّل به وبأفراد عائلته وصحبه بوحشية.

وحول ولاية العهد كأسلوب لإنتقال السلطة يشير الفقيه المالكي الدسوقي إلى:

أن " الإمامة العظمى تثبت بأحد أمور ثلاثة: إما بإيصاء الخليفة الأول لمتأهل لها، وإما بالتغلب على الناس، لأن من اشتدت وطأته بالتغلب وجبت طاعته، ولا يراعى في هذا شروط الإمامة إذ المدار على درء المفاسد وارتكاب أخف الضررين، وأما بيعة أهل الحل والعقد. وهم من اجتمع فيهم ثلاثة أمور: العلم بشروط الإمام والعدالة والرأي. وشروط الإمام الحرية والعدالة والفطانة وكونه قريشيا وكونه نجدة وكفاية في المعضلات".[119]

أجمل الفقهاء المسلمون من المذاهب السنية بشكل عام في عهود متأخرة، خلاصة تجربة الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين في مسألة نقل السلطة. وقد تأثروا بالأمر الواقع الذي طرحته الحياة، لذا إعتبروا التغلب والقهر طريقةً لنقل السلطة. علماً أن المتغلب والمنتصر، في حالة إفتراض فشله، لا يمكن إلاّ أن يعتبر باغياً من قبل السلطة الإسلامية التي لم يستطع إزاحتها.

---

[118] الماوردي الأحكام السلطانية والولايات الدينية ص ١٦

[119] الدسوقي حاشية الدسوقي ج٤ ص ٢٩٨ تحقيق محمد عليش

وهذا ما يجعل مفهوم البغي وإستحقاقاته مناطاً بنتائج الصراعات على السلطة، فليس من قوة باستطاعتها محاسبة الباغي المنتصر والمتغلب على الحاكم العادل، وما على عامة المسلمين إلاّ تقبُّل الأمر الواقع بحجة "درء المفسدة، ووقوع الضرر" في حالة الخروج على المتغلب.

وخلاصة الأمر في تجربة نقل السلطة يشير الفقهاء المسلمون إلى شرعية تثبيت الإمامة بأربعة طرق:

١ ـ باختيار أهل الحل والعقد من العلماء والفقهاء وأرباب الحل والعقد. وذلك اعتماداً على ما جرى عند بيعة أبي بكر في السقيفة.

٢ ـ اختيار الإمام السابق لمن يليه، اعتماداً على سنة أبي بكر في إختياره عمر بن الخطاب. وتطور الأمر إلى اختيار الخليفة ابنه كما هو الأمر في مسألة ولاية معاوية لابنه يزيد. وقد سار الخلفاء الأمويون والعباسيون على هذه السنة.

٣ ـ أن يجعل الإمام السابق الأمر شورى في جماعة معينة يختارون الإمام الجديد من بينهم (طريقة اختيار الخليفة الراشدي الثالث عثمان بن عفان).

٤ ـ بالتغلب والقهر عن طريق إستخدام القوة والتغلب على الإمام السابق مهما كانت مشروعيته.

يشير عبد القادر عودة في مؤلفه "التشريع الجنائي الإسلامي، مقارناً بالقانون الوضعي" إلى هذه الحالة قائلاً:

" يظهر المتغلب على الناس ويقهرهم حتى يذعنوا له ويدعونه إماماً، فتثبت إمامته وتجب طاعته على الرعية. ومثل ذلك ما حدث من عبد الملك بن مروان حين خرج على ابن الزبير فقتله، واستولى على البلاد وأهلها، حتى بايعوه طوعاً وكرهاً ودعوه إماماً. وإذا ثبتت الإمامة بإحدى هذه الطرق كان الخروج على الإمام بغياً. أما إذا لم تكن الإمامة ثابتة بإحدى هذه الطرق فلا يعتبر الخارج باغياً ولا الخروج بغياً". [١٢٠]

---

[120] عبد القادر عودة التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي ج٢ ص٦٧٧

أن الطريقة الرابعة هي الطريقة التي وصل بها معظم حكام الدول العربية الإسلامية إلى السلطة، وهي بالتالي طريقة تضفي المشروعية الفقهية على الإنقلابات العسكرية التي حصلت في معظم الدول العربية الإسلامية في القرن الميلادي الماضي، دون إرادة عامة المسلمين ومواطني تلك الدول. ولا تزال آثار هذه الطريقة وتفاعلاتها السلبية شاخصة أمام أنظار عامة المسلمين.

إن التجربة التاريخية الإسلامية تطرح لنا واقعاً مفاده أن مسألة أختيار السلطة كانت خاضعةً لمعيار مصلحة النخبة المسيطرة تحت عنوان مصلحة الجماعة. ومصلحة الجماعة في هذا المضمار ليس مفهوماً مجرداً، بل كان خاضعاً لإعتبارات سياسية واجتماعية وتوازنات قبلية. وبتطور وتوسع الدولة الإسلامية والتصادم الحاصل نتيجة الصراعات، التي لم تعد بنية الجزيرة العربية قادرة على استيعابها أو التوافق بشأنها، أصبح معيار القوة أساساً لنظرية الحكم. ونجد إشارة الفقهاء الى هذا المفهوم في القرن الرابع الهجري، ولكن بصياغات تحمل معها الأثر الرجعي.

إذا نظرنا الى الصراع المحتدم حول قضية الخلافة بمختلف جوانبها وأطرافها، نرى أن هذا الصراع تمحور أساساً في نطاق مفهوم الحق الديني كشكل خارجي للصراع المحكوم أساساً بقيم المجتمع العربي السائدة في الجزيرة العربية والمحكومة بالتوافقات بين المكونات الإجتماعية القبلية بعد تشكيل نواتات الدولة والإتفاق على جعل الأمر في قريش من جهة، وبين أحقية هذا الجزء أو هذا القسم من قريش على أساس القرابة الوراثية من النبي من جهة أخرى. وأصبحت مهمة كل طرف في الصراع تطويع النص الديني لكي يتلاءم مع متطلبات الأحقية الشرعية بالسلطة.

وفي ظل أجواء هذه الصراعات نشأت اللبنات الأساسية لنظرية الإمامة الشيعية، عبر نشوء محور جديد للصراع يرتبط بتحديد المفهوم الإسلامي للخلافة واعتبارها حقاً إلهياً محضاً، على أساس اعتبار الخليفة إماماً للمسلمين ويكون اختياره بواسطة الوحي المنزل على النبي، وبالتالي يصبح واجباً على النبي تبليغ المسلمين باختياره. وعلى المسلمين الخضوع لهذا الاختيار كجزء من الإيمان بالعقيدة الإسلامية.

ولم تأت هذه الصياغات الفكرية والنظرية بعد وفاة النبي مباشرةً، بل أن هذه المفاهيم بدأت بالتبلور والتطور الجنيني ابتداءً من وفاة النبي، واتخذت أشكالها المتعددة ارتباطاً بالمتغيرات في أوضاع المجتمع العربي الإسلامي، والصراع على السلطة، الذي اتخذ طابعاً دموياً منذ مقتل الخليفة الثالث، وتفاقمت بعد التخلي عن أشكال الشورى والتوافقات، لمصلحة ولاية العهد،

والحكم الوراثي، بعد نشوء الدولة الأموية، وتولي يزيد بن معاوية منصب الخلافة، وسحق الحسين بن علي عام ٦١ هـ.

وعليه يمكن القول أن نظرية الإمامة الشيعية شهدت تطورات وتغيرات، لا بسبب صراعها مع نظرية الخلافة، وفكرة الشورى وتنوعاتها، أو فكرة ولاية العهد فحسب، بل أن هذه النظرية شهدت تغيرات بسبب الصراعات الداخلية، حول مشروعية تمثيل الشيعة، والأحقية بالإمامة ضمن هذا البيت.

ونجد هذه الحقيقة بعد وفاة الأمام الرابع الناجي من مذبحة كربلاء عام ٦١ هـ، علي بن الحسين الملقب بزين العابدين، حيث افترقت الشيعة على ثلاث فرق: الأمامية اتباع الأمام محمد الباقر بن زين العابدين، والزيدية أتباع زيد بن علي بن زين العابدين، والكيسانية وهم أتباع محمد بن الحنفية، وهو ابن علي بن أبي طالب مباشرة ونسب الى أمه الحنفية.

ومن جانب آخر أثرت بوادر تشكيل علم الكلام، وتعدد مدارسه على النظرية الشيعية في الإمامة، إرتباطاً بمسألة مسؤولية الفعل الإنساني وعلاقته بالفعل الإلهي.

تستند نظرية الإمامة الشيعية على عدة أركان وهي: عصمة الإمام، وضرورة النص عليه من الله كطريق لمعرفته. ثم بحصر الإمامة في علي بن أبي طالب والحسن والحسين وذرية الحسين. وهكذا جرى تحديد مفهوم أهل البيت ضمن هذا النطاق فقط.

يشير المؤرخ الإمامي سعد بن عبدالله القمي الأشعري في كتابه (المقالات والفرق) الى أن: "علي بن أبي طالب إمام ومفروض الطاعة من الله ورسوله بعد رسول الله (ص).... وانه استحق الإمامة ومقام النبي، لعصمته وطهارة مولده وسبقه وعلمه وشجاعته وجهاده وسخائه وزهده وعدالته في رعيته. وان النبي (ص) نص عليه وأشار اليه باسمه ونسبه وعينه، وقلد الأمة إمامته، وأقامه ونصبه لهم علماً، وعقد عليهم أمرة المؤمنين، وجعله وصيه وخليفته ووزيره في مواطن كثيرة، وأعلمهم ان منزلته منه منزلة هارون من موسى، الا انه لا نبي بعده واذ جعله نظير نفسه في حياته، وإنه أولى بهم بعده...".[121]

[121] الأشعري المقالات والفرق ص ١٧

استندت نظرية الإمامة على النص الديني المقدس لأثبات أحقية علي بالخلافة واعتمدت على حديث النبي في غدير خم، الذي يدعو فيه النبي الى موالاة علي. وحدث الجدال بعد قرن من الحديث حول المعنى الجلي والمعنى الخفي لنص الحديث.

تروي كتب الشيعة والسنة (حديث الغدير) أو (حديث الموالاة) بصيغ متعددة، مع المحافظة على مضمونه. ومضمون الحديث أن النبي بعد عودته من حجته الأخيرة، وقف في مكان من الطريق يدعى غدير خم، وكان معه جمع من الصحابة، فقام فيهم خطيباً، وقال في جملة ما قال:" ألست أولى منكم بأنفسكم؟" فأجابوا: اللهم نعم. وحينئذ أخذ بيد علي. ثم قال: "اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه. اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه. وانصر من نصره، واخذل من خذله". فقام الصحابة يهنئون علياً، وبينهم عمر بن الخطاب. وقال له عمر:" بخ بخ لك يا علي، فقد أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة".[١٢٢]

وقد حدث الاختلاف بين الطرفين في فهم معنى المولى الذي فسره الشيعة بمعنى الولاية أي الحكم والسلطان، أو الإمامة. وهذا ما ورد على سبيل المثال في قول الشيخ المفيد في كتاب (الإفصاح في إمامة علي بن أبي طالب)، أن "الرسول أعطى للإمام علي في غدير خم حقيقة الولاية وكشف به عن مماثلته له في فرض الطاعة، والأمر لهم والنهي والتدبير والسياسة والرياسة".[١٢٣]

إلاّ أن السيد المرتضى في كتابه (الشافي في الإمامة) يقول: "أن أهم حديث نبوي حول النص بالإمامة وهو حديث غدير خم، هو نص خفي وليس بنص جلي، إذا حذفنا منه الزيادات المضافة".[١٢٤]

في حين يفسر أهل السنة معنى الولاء بمعنى الحب والمودة. وبهذا المعنى يفقد الحديث دلالته في النص على الإمامة.

يذكر ابن أبي الحديد خلاف الشيعة في قضية الأحقية بالإمامة داخل البيت الشيعي إرتباطاً بمسألة النسب.

---

[122] الشيخ المفيد المسائل الجارودية ص ٦

[123] الشيخ المفيد المسائل الجارودية ص ٦

[124] السيد المرتضى الشافي في الإمامة ج٢ ص١٢٨

ويذكر في (شرح نهج البلاغة):

"قد اختلف الناس في اشتراط النسب في الإمامة، فقال قوم من قدماء أصحابنا: إن النسب ليس بشرط فيها أصلاً، وإنها تصلح في القرشي وغير القرشي إذا كان فاضلاً مستجمعاً للشرائط المعتبرة، واجتمعت الكلمة عليه، وهو قول الخوارج. وقال أكثرأصحابنا وأكثر الناس: إن النسب شرط فيها، وإنها لا تصلح إلا في العرب خاصة، ومن العرب إلا قريش خاصة. وقال أكثرأصحابنا: معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم:

"الأئمة من قريش" إن القرشية لشرط إذا وجد في قريش من يصلح للإمامة، فإن لم يكن فيها من يصلح، فليست القرشية شرطاً فيها.

وقال بعض أصحابنا: معنى الخبرأنه لا تخلو قريش أبداً ممن يصلح للإمامة، فأوجبوا بهذا الخبر وجود من يصلح من قريش لها في كل عصر وزمان". [١٢٥]

وإذا كان الأمر في البداية ينصب في التأكيد على أحقية قريش بالخلافة، وبعده أحقية بني هاشم من قريش بهذه المهمة، أصبح تداول الأمر في أحقية هذا البطن أو ذاك من بني هاشم بتلك السلطة.

فعلى سبيل المثال، قال معظم الزيدية: "إنها في الفاطميين خاصة من الطالبيين، لا تصلح في غير البطنين، ولا تصح إلا بشرط أن يقوم بها ويدعو اليها فاضل زاهد عالم عادل شجاع سائس. وبعض الزيدية يجيز الإمامة في غير الفاطميين من ولد علي رضي الله عنه، وهو من أقوالهم الشاذة.

وأما الراوندية فإنهم خصصوها بالعباس رحمه الله وولده من بين بطون قريش كلها. وهذا القول هو الذي ظهر في أيام المنصور والمهدي. وأما الإمامية فإنهم جعلوها سارية في ولد الحسين رضي الله عنه في أشخاص مخصوصين، ولا تصلح عندهم لغيرهم.

وجعلها الكيسانية في محمد بن الحنفية وولده، ومنهم من نقلها منه الى ولد غيره". [١٢٦]

---

[125] ابن أبي الحديد شرح نهج البلاغة ج٦ ص ٢٤٠

[126] ابن أبي الحديد شرح نهج البلاغة ج٦ ص ٩٤٠

وفي رأينا أن الإشكالية الأساسية في مجال مشروعية السلطة في مختلف المذاهب الإسلامية شيعية كانت أو سنية، مغاليةً كانت أو معتدلة، تكمن في وجود التناقض بين الممارسة الفعلية الناجمة عن التجربة التاريخية الإسلامية، المتأثرة بالتوازنات السياسية والاجتماعية السائدة، والنتائج العملية لتلك الصراعات من جهة، وبين نظرية المعرفة الإسلامية المبنية على الإيمان الديني والعودة الى المصدر الإلهي، والبحث عن مشروعية السلطة ضمن هذه النظرية. وفي المحصلة النهائية جرت المحاولات ضمن هذا النطاق من أجل تكييف النص الديني أو التفسير الفقهي مع النتائج العملية للصراعات على السلطة من قبل المنتصرين، أو لضرورات السعي من أجل الحصول على السلطة من قبل المعارضين. وهذا ما جعل مشروعية السلطة ومفهوم الإمام الحق موضع تساؤل طوال التاريخ الإسلامي.

وتنعكس قضية المشروعية بشكل مباشر على مسألة قبول طاعة الحاكم وولي الأمر وجواز الخروج عليه من عدمه. وتشكل هذه القضية الركن الأول في جريمة البغي.

المطلب الثاني: طاعة أولي الأمر وحدودها

أولاً: مفهوم طاعة أولي الأمر:

يرتبط مفهوم الطاعة بشكل وثيق بمفهوم مشروعية السلطة. فالطاعة هي النتيجة المترتبة على المشروعية. وبالتالي فأن النقاشات والخلافات الجارية حول مفهوم المشروعية تنعكس بشكل جلي على مفهوم الطاعة وحدود هذه الطاعة. وهل هي مطلقة أم مقيدة؟ ومتى يجوز الخروج عنها اذا كانت مقيدة؟

ولتناول هذا المفهوم علينا الرجوع الى نص الآية ٥٩ من سورة النساء { يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً }.

تعتبر هذه الآية خطاباً موجهاً لعامة المسلمين في التعامل مع السلطة من جهة، والتعامل مع البعض في حالة التنازع في الأمور الخلافية، والأسس التي يمكن الاعتماد عليها من أجل حل تلك المنازعات. ويأتي هذا الخطاب مباشرة بعد الخطاب الموجه للقائمين على السلطة وأسس

تعاملهم في فض النزاعات بين المسلمين. ونجد هذا الخطاب في نص الآية ٥٨ من سورة النساء {إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل}.

لم تنزل الآية ٥٨ والآية ٥٩ من سورة النساء بشكل متتالي وفي مناسبات متتالية مترابطة، على الرغم من تلك العلاقة الترابطية بين الآيتين وتعامل المفسرين والفقهاء مع الآيتين في ترابطهما.

يذكر الواحدي في كتابه (أسباب النزول)، الحادثة التي نزلت فيها الآية ٥٨ من سورة النساء وبهذا الصدد يقول:

"قوله (إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُم أن تُؤَدُّوا الأماناتِ إلى أهلِها) نزلت في عثمان بن طلحة الحجبي من بني عبد الدار كان سادن الكعبة، فلما دخل النبي صلى الله عليه وسلم مكة يوم الفتح، أغلق عثمان باب البيت وصعد السطح، فطلب رسول الله صلى الله عليه وسلم المفتاح، فقيل: إنه مع عثمان، فطلب منه فأبى وقال: لو علمت أنه رسول الله لم أمنعه المفتاح، فلوى علي بن أبي طالب يده وأخذ منه المفتاح وفتح الباب، فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت وصلى فيه ركعتين، فلما خرج سأله العباس أن يعطيه المفتاح ليجمع له بين السقاية والسدانة، فأنزل الله تعالى هذه الآية، فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم علياً أن يرد المفتاح إلى عثمان ويعتذر إليه، ففعل ذلك علي، فقال له عثمان: يا علي أكرهت وآذيت ثم جئت ترفق؟؟ فقال: لقد أنزل الله تعالى في شأنك، وقرأ عليه هذه الآية، فقال عثمان: أشهد أن محمداً رسول الله وأسلم. فجاء جبريل عليه السلام فقال: ما دام هذا البيت فإن المفتاح والسدانة في أولاد عثمان، وهو اليوم في أيديهم.

أخبرنا أبو حسان المزكي قال: أخبرنا هارون بن محمد الاسترابادي قال: حدثنا أبو محمد الخزاعي قال: حدثنا أبو الوليد الأزرقي قال: حدثنا جدي، عن سفيان، عن سعيد بن سالم، عن ابن جريج عن مجاهد في قول الله تعالى (إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُم أن تُؤَدُّوا الأماناتِ إلى أهلِها) قال: نزلت في ابن طلحة، قبض النبي صلى الله عليه وسلم مفتاح الكعبة، فدخل الكعبة يوم الفتح، فخرج وهو يتلو هذه الآية، فدعا عثمان فدفع إليه المفتاح وقال: خذوها يا بني أبي طلحة بأمانة الله لا ينزعها منكم إلا ظالم.

أخبرنا أبو نصر المهرجاني قال: حدثنا عبيد الله بن محمد الزاهد قال: حدثنا أبو القاسم المقري قال: حدثني أحمد بن زهير قال: أخبرنا مصعب قال: حدثنا شيبة بن عثمان بن أبي طلحة قال: دفع النبي صلى الله عليه وسلم المفتاح إلي وإلى عثمان وقال: خذوها يا بني أبي طلحة خالدة تالدة لا يأخذها منكم إلا ظالم، فبنوا أبي طلحة الذين يلون سدانة الكعبة دون بني عبد الدار". [١٢٧]

كما يذكر الواحدي الحادثة التي نزلت فيها الآية ٥٩ من سورة النساء، فيقول:

" قوله تعالى (يا أَيُّها الَّذينَ آمَنوا أطيعوا اللهَ وَأطيعوا الرَسولَ وَأُولي الأمرِ مِنكُم) أخبرنا أبو عبد الرحمن بن أبي حامد العدل قال: أخبرنا أبو بكر بن أبي زكريا الحافظ قال: أخبرنا أبو حامد بن الشرقي قال: حدثنا محمد بن يحيى، قال حدثنا الحجاج بن محمد عن ابن جريج قال: أخبرني يعلى بن مسلم، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس في قوله تعالى (أطيعوا اللهَ وَأطيعوا الرَسولَ وَأُولي الأمرِ مِنكُم) قال: نزلت في عبد الله بن حذافة بن قيس بن عدي بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم في سرية. رواه البخاري عن صدقة بن فضل، ورواه مسلم عن زهير بن حرب، كلاهما عن حجاج، وقال ابن عباس في رواية: بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد في سرية إلى حي من أحياء العرب، وكان معه عمار بن ياسر، فسار خالد حتى إذا دنا من القوم عرض لكي يصبحهم، فأتاهم النذير، فهربوا عن رجل قد كان أسلم، فأمر أهله أن يتأهبوا للمسير، ثم انطلق حتى أتى عسكر خالد ودخل على عمار فقال: يا أبا اليقظان إني منكم، وإن قومي لما سمعوا بكم هربوا، وأقمت لإسلامي، أفنافعي ذلك، أو أهرب كما هرب قومي. فقال: أقم فإن ذلك نافعك. وانصرف الرجل إلى أهله، وأمرهم بالمقام وأصبح خالد فغار على القوم، فلم يجد غير ذلك الرجل، فأخذه وأخذ ماله، فأتاه عمار فقال: خل سبيل الرجل فإنه مسلم، وقد كنت أمنته وأمرته بالمقام، فقال خالد: أنت تجير علي وأنا الأمير؟ فقال: نعم أنا أجير عليكم وأنت الأمير، فكان في ذلك بينهما كلام، فانصرفوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فأخبروه خبر الرجل، فأمنه النبي صلى الله عليه وسلم، وأجاز أمان عمار ونهاه أن يجير بعد ذلك على أمير بغير إذنه. قال: واستب عمار وخالد بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فأغلظ عمار لخالد، فغضب خالد وقال: يا رسول الله أتدع هذا العبد يشتمني، فوالله لولا أنت

---

[127] الواحدي أسباب النزول ص٤٨

ما شتمني. وكان عمار مولى لهاشم بن المغيرة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا خالد كف عن عمار فإنه من يسب عماراً يسبه الله، ومن يبغض عماراً يبغضه الله، فقام عمار فتبعه خالد فأخذ بثوبه، وسأله أن يرضى عنه، فرضي عنه، فأنزل الله تعالى هذه الآية، وأمر بطاعة أولي الأمر".[١٢٨]

أما ما يتعلق بحادثة عبدالله بن حذافة بن قيس بن عدي المشار اليها من قبل الواحدي، فأنها تحمل دلالات كبيرة تتعلق مفهوم الطاعة وحدودها وسنتطرق إليها لاحقاً.

وجوهر الحادثة كما يشير إليها القرطبي أنه "روى الصحيحان عن إبن عباس قال نزلت ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم في عبدالله بن حذافة بن قيس بن عدي السهمي إذ بعثه النبي صلى الله عليه وسلم في سرية قال أبو عمر وكان في عبدالله بن حذافة دعابة معروفة ومن دعابته أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمره على سرية فأمرهم أن يجمعوا حطبا ويوقدوا نارا فلما أوقدوها أمرهم بالتقحم فيها فقال لهم ألم يأمركم رسول الله صلى الله عليه وسلم بطاعتي وقال من أطاع أميري فقد أطاعني فقالوا ما آمنا بالله وأتبعنا رسوله إلا لننجوا من النار فصوب رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلهم وقال لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق قال الله تعالى ولا تقتلوا أنفسكم وهو حديث صحيح الإسناد مشهور".[١٢٩]

تعامل القرطبي مع الآية ٥٩ من سورة النساء بارتباطها بالآية ٥٨ من نفس السورة، وقال في تفسيره: "فيه ثلاث مسائل الأولى لما تقدم إلى الولاة في وبدأ بهم فأمرهم بأداء الأمانات وأن يحكموا بين الناس بالعدل تقدم في هذه الآية إلى الرعية فأمر بطاعته جل وعز أولا وهي امتثال أوامره واجتناب نواهيه ثم بطاعة رسوله ثانيا. فيما أمر به ونهى عنه ثم بطاعة الأمراء ثالثا على قول الجمهور وأبي هريرة وابن عباس وغيرهم".[١٣٠]

وهناك أسئلة أخرى تتعلق بالطاعة مفهومها وحدودها ولمن تجب هذه الطاعة، تناولها الفقهاء والمفسرون. وأول سؤال في هذا المجال هو: من هو ولي الأمر الذي تجب طاعته؟

---

[128] الواحدي أسباب النزول ص٤٩

[129] القرطبي تفسير القرطبي ج٥ ص٢٦٠

[130] القرطبي تفسير القرطبي ج٥ ص٢٥٩

اختلف الفقهاء المسلمون حول المقصود بولي الأمر. ولم يكن هذا الإختلاف بعيداً عن الصراع الكامن بين سلطة الفقهاء من جهة كمصدر للتفسير والتأويل، وسعيهم الى الاستقلال النسبي كمؤسسة ثقافية وفكرية عن مؤسسة السلطة، وبين الأمراء السياسيين والعسكريين كمصدر للسلطة السياسية الفعلية المبنية على حقيقة الأمر الواقع. كما انعكس الخلاف السياسي بين دعاة نظرية الخلافة ودعاة نظرية الإمامة الشيعية على فهم المقصود بولي الأمر، إضافة الى سعي المعارضة في الفترات المتباينة الى عدم الإعتراف بسلطة الحكام بعد الخلفاء الراشدين.

عرض الطبري في تفسيره جملة من الآراء الواردة حول من المقصود بولي الأمر. فنجد أنه يشير الى مصادر تحصر ولي الأمر بالسلاطين كتعبير للسلطة السياسية الحاكمة والقائمة التي تجب طاعتها والإذعان لقراراتها. في حين تذكر مصادر أخرى بأن المقصود بهم الفقهاء. كما تذكر مصادر أن المقصود بهم الأمراء العسكريون، انطلاقاً من أسباب نزول الآية ٥٩ من سورة النساء.

يقول الطبري: " حدثني يونس قال: أخبرنا ابن وهب قال: قال ابن زيد: في قوله يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم قال: قال أبي: هم السلاطين. وقرأ ابن زيد تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء".[١٣١]

وفي مجال آخر يذكر الطبري آراء الآخرين قائلاً: "واختلف أهل التأويل في أولي الأمر الذين أمر الله عباده بطاعتهم في هذه الآية فقال بعضهم هم الأمراء... حدثني أبو السائب سلم بن جنادة قال حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة في قوله أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم قال: هم الأمراء. حدثنا الحسن البزار قال حدثنا حجاج بن محمد عن ابن جريج قال أخبرني يعلى بن مسلم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه قال يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم نزلت في رجل بعثه النبي على سرية.[١٣٢]

وقال آخرون: هم أهل العلم والفقه. ذكر من قال ذلك حدثني سفيان بن وكيع قال: حدثنا أبي عن علي بن صالح عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر بن عبد الله، قال: حدثنا جابر بن

---

[131] الطبري تفسير الطبري ج٥ ص ١٤٥

[132] المصدر السابق ج٥ ص ١٤٧

نوح عن الأعمش عن مجاهد في قوله أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم قال أولي الفقه منكم.[١٣٣]

حدثنا أبو كريب قال: حدثنا ابن إدريس قال: أخبرنا ليث عن مجاهد في قوله أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، قال: أولي الفقه والعلم. حدثني محمد بن عمرو قال: حدثنا أبو عاصم عن عيسى عن ابن أبي نجيح وأولي الأمر منكم قال أولي الفقه في الدين والعقل. حدثني يعقوب بن إبراهيم قال حدثنا هشيم قال أخبرنا عبد الملك عن عطاء بن السائب في قوله أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم قال أولي العلم والفقه. حدثني المثنى قال ثنا عمرو بن عون قال حدثنا هشيم عن عبد الملك عن عطاء وأولي الأمر منكم قال الفقهاء....وقال آخرون هم أصحاب محمد...حدثني يعقوب بن إبراهيم قال حدثنا ابن علية قال حدثنا ابن أبي نجيح عن مجاهد في قوله أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم قال كان مجاهد يقول أصحاب محمد. قال وربما قال أولي الفضل والفقه ودين الله.

وقال آخرون هم أبو بكر وعمر رضي الله عنهما...حدثنا أحمد بن عمرو البصري قال: حدثنا حفص بن عمر العدني، قال: حدثنا الحكم بن أبان عن عكرمة أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، قال: أبو بكر وعمر.

وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال هم الأمراء والولاة لصحة الأخبار عن رسول الله بالأمر بطاعة الأئمة والولاة فيما كان طاعة وللمسلمين مصلحة...حدثني علي بن مسلم الطوسي قال: حدثنا ابن أبي فديك قال حدثني عبد الله بن محمد بن عروة عن هشام بن عروة عن أبي صالح السمان عن أبي هريرة: أن النبي سيليكم بعدي ولاة فيليكم البر ببره والفاجر بفجوره فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق وصلّوا وراءهم فإن أحسنوا فلكم ولهم. وإن أساءوا فلكم وعليهم".[١٣٤]

---

133 المصدر السابق ج٥ ص١٤٨

134 الطبري تفسير الطبري ج٥ ص١٤٩

ونجد أن ما يذكره الطبري منسوباً الى عكرمة بأن المقصود بأولي الأمر أبو بكر وعمر، يشكل رأياً في مجال ظهور أحاديث التخيير والتفضيل بين الصحابة، كشكل من أشكال الصراع والتوازن السائد.

أما الجصاص فيتناول المصطلح من خلال اطلاقه على الطرفين ويعتبر تفسيره مسعىً للتمازج أو للتقارب بين الجهتين أي السلطة السياسية والعسكرية المتمثلة بالحكام والأمراء، والسلطة الدينية المتمثلة بدور الفقهاء.

يقول الجصاص: "قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم قال أبو بكر: اختلف في تأويل أولي الأمر، فروي عن جابر بن عبد الله وابن عباس رواية والحسن وعطاء ومجاهد: " أنهم أولو الفقه والعلم ". وعن ابن عباس رواية وأبي هريرة: " أنهم أمراء السرايا، ويجوز أن يكونوا جميعا مرادين بالآية" لأن الاسم يتناولهم جميعا" لأن الأمراء يلون أمر تدبير الجيوش والسرايا وقتال العدو، والعلماء يلون حفظ الشريعة وما يجوز مما لا يجوز، فأمر الناس بطاعتهم والقبول منهم ما عدل الأمراء والحكام وكان العلماء عدولا مرضيين موثوقا بدينهم وأمانتهم فيما يؤدون " وهو نظير قوله تعالى: { فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون }. ومن الناس من يقول: إن الأظهر من أولي الأمر ههنا أنهم الأمراء " لأنه قدم ذكر الأمر بالعدل " وهذا خطاب لمن يملك تنفيذ الأحكام وهم الأمراء والقضاة، ثم عطف عليه الأمر بطاعة أولي الأمر وهم ولاة الأمر الذين يحكمون عليهم ما داموا عدولا مرضيين وليس بممتنع أن يكون ذلك أمرا بطاعة الفريقين من أولي الأمر وهم أمراء السرايا والعلماء" إذ ليس في تقدم الأمر بالحكم بالعدل ما يوجب الاقتصار بالأمر طاعة أولي الأمر على الأمراء دون غيرهم". [١٣٥]

يستند الجصاص في رأيه على حديث للنبي، ويقول: "قد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: { من أطاع أميري فقد أطاعني }. وروى الزهري عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه قال: قام رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخيف من منى فقال: { نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها ثم أداها إلى من لم يسمعها، فرب حامل فقه لا فقه له ورب حامل فقه إلى من

---

[135] الجصاص أحكام القرآن ج٣ ص ١٧٧

هو أفقه منه. ثلاث لا يغل عليهن قلب مؤمن: إخلاص العمل لله تعالى } وقال بعضهم:[9] { وطاعة ذوي الأمر } وقال بعضهم: {والنصيحة لأولي الأمر ولزوم جماعة المسلمين، فإن دعوتهم تحيط منْ وراءهم }. والأظهر من هذا الحديث أنه أراد بأولي الأمر الأمراء. وقوله تعالى عقيب ذلك: { فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول } يدل على أن أولي الأمر هم الفقهاء " لأنه أمر سائر الناس بطاعتهم ثم قال: { فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول }، فأمر أولي الأمر برد المتنازع فيه إلى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم " إذ كانت العامة ومن ليس من أهل العلم ليست هذه منزلتهم " لأنهم لا يعرفون كيفية الرد إلى كتاب الله والسنة ووجوه دلائلهما على أحكام الحوادث فثبت أنه خطاب للعلماء "[١٣٦]

إلاّ أن الجصاص لا يقف عند هذا الحد فهو يتناول مفهوم أولي الأمر من منطلق هاجس الرد على نظرية الإمامة.

وبهذا الصدد يكتب في (أحكام القرآن): " فليس يخلو أولو الأمر من أن يكونوا الفقهاء أو الأمراء أو الإمام الذي يدعونه (ويقصد دعاة نظرية الإمامة). فإن كان المراد الفقهاء والأمراء فقد بطل أن يكون الإمام. والفقهاء والأمراء يجوز عليهم الغلط والسهو والتبديل والتغيير. وقد أمرنا بطاعتهم. وهذا يبطل أصل الإمامة. فإن شرط الإمامة عندهم أن يكون معصوما لا يجوز عليه الغلط والخطأ والتبديل والتغيير. ولا يجوز أن يكون المراد الإمام، لأنه قال في نسق الخطاب فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول. فلو كان هناك إمام مفروض الطاعة لكان الرد إليه واجبا. وكان هو يقطع الخلاف والتنازع، فلما أمر برد المتنازع فيه من الحوادث إلى الكتاب والسنة، دون الإمام، دل ذلك على بطلان قولهم في الإمامة. ولو كان هناك إمام تجب طاعته لقال فردوه إلى الإمام، لأن الإمام عندهم هو الذي يقضي قوله على تأويل الكتاب والسنة، فلما أمر بطاعة أمراء السرايا والفقهاء، وأمر برد المتنازع فيه من الحوادث إلى الكتاب والسنة، دون الإمام، ثبت أن مفروض الطاعة في أحكام الحوادث المتنازع فيها وأن لكل واحد من الفقهاء أن يردها إلى نظائرها من الكتاب والسنة"[١٣٧]

---

[136] الجصاص أحكام القرآن ج٣ ص ١٧٧

[137] المصدر السابق ج٣ ص ١٧٨

ولابن كثير رأي قريب من رأي الطبري حيث يقول: "وقوله وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل أمر منه تعالى بالحكم بالعدل بين الناس. ولهذا قال محمد بن كعب وزيد بن أسلم وشهر بن حوشب أن هذه الاية إنما نزلت في الأمراء يعنى الحكام بين الناس... وأولي الأمر منكم يعني العلماء والظاهر، والله أعلم، أنها عامة في كل أولي الأمر من الأمراء والعلماء".[١٣٨]

أما الشافعي فيربط جوهر الآية بواقع الجزيرة العربية والقبائل الساكنة فيها وعدم اعتيادهم على وجود السلطة وقبول الأوامر. ونجد في مؤلفه (أحكام القرآن) ما يؤيد هذه الوجهة.

ذكر الشافعي الآيات التي وردت "في فرض الله عز وجل طاعة رسوله منها قوله عز وجل يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فقال بعض أهل العلم أولو الأمر أمراء سرايا رسول الله صلى الله عليه وسلم. وهكذا أخبرنا، والله أعلم، وهو يشبه ما قال، والله أعلم أن من كان حول مكة من العرب لم يكن يعرف إمارة وكانت تأنف أن تعطي بعضها بعضا طاعة الإمارة. فلما دانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم بالطاعة، لم تكن ترى ذلك يصلح لغير رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأُمروا أن يطيعوا أولي الأمر الذين أمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم".[١٣٩]

ويربط الشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ) بين مفهوم الأمانة وبين مهام ولي الأمر، ويوسع في مفهوم الأمانة بحدود أوسع مما ورد في أسباب نزول الآية ٥٨ من سورة النساء. ويشير بهذا الصدد أنه قيل ثلاثة أقوال:

"أولها ـ ما قال ابن عباس، وأبي بن كعب، والحسن، وقتادة، وهو المروي عن أبي جعفر (ع)، وأبي عبدالله (ع): إن كل مؤتمن على شئ يلزمه رده.

الثاني ـ قال زيد بن أسلم، ومكحول، وشهر بن حوشب: إن المراد به ولاة الامر وهو اختيار الجبائي. وروي ذلك عن أبي جعفر أيضا وأبي عبدالله (ع)،وقالوا: أمر الله الائمة كل واحد منهم أن يسلم الامر إلى من بعده، وعلى الوجه الاول يدخل هذا فيه، لان ذلك من جملة ما ائتمنه الله عليه. ولذلك قال أبوجعفر (ع):

---

[138] ابن كثير تفسير ابن كثير ج١ ص ٥١٧ و ص ٥١٩

[139] الشافعي أحكام القرآن ج١ ص٢٩

إن أداء الصلاة والزكاة والصوم والحج من الامانة، ويكون الامر للآمر باداء الامانة من الغنائم والصدقات، وغير ذلك مما يتعلق به حق الرعية.

الثالث - قال ابن جريج: نزلت في عثمان بن طلحة. أمر الله تعالى نبيه أن يردإليه مفاتيح الكعبة، والمعتمد هوالاول، وإن كان الاخير روي أنه سبب نزول الآية، غير أنه لايقصر عليه". [140]

أما حول مفهوم أولي الأمر فأن الشيخ الطوسي يروي آراء الفقهاء والمفسرين على قسمين.

يقول الطوسي:". فاما أولو الامر، فللمفسرين فيه تأويلان:

أحدهما - قال أبوهريرة، وفي رواية عن ابن عباس، وميمون بن مهران، والسدي، والجبائي، والبلخي، والطبري: إنهم الامراء.

الثاني - قال جابر بن عبدالله، وفي رواية أخرى عن ابن عباس، ومجاهد، والحسن، وعطاء،وأبي العالية: انهم العلماء.

وروى أصحابنا عن أبي جعفر وأبي عبدالله (ع) أنهم الائمة من آل محمد صلى الله عليه وآله. فلذلك أوجب الله تعالى طاعتهم بالاطلاق. كما أوجب طاعة رسوله وطاعة نفسه كذلك. ولايجوز ايجاب طاعة أحد مطلقا إلا من كان معصوما مأمونا منه السهو والغلط، وليس ذلك بحاصل في الامراء، ولا العلماء، وإنما هوواجب في الائمة الذين دلت الادلة على عصمتهم وطهارتهم، فاما من قال المراد به العلماء، فقوله بعيد، لان قوله (وأولي الامر) معناه أطيعوا من له الامر، وليس ذلك للعلماء، فان قالوا: يجب علينا طاعتهم إذا كانوا محقين، فاذا عدلوا عن الحق فلا طاعة لهم علينا.

قلنا: هذا تخصيص لعموم ايجاب الطاعة لم يدل عليه دليل. وحمل الآية على العموم، في من يصح ذلك فيه أولى من تخصيص الطاعة بشئ دون شئ. كما لايجوز تخصيص وجوب طاعة الرسول وطاعة الله في شئ دون شئ". [141]

---

[140] الطوسي التبيان في تفسير القرآن ج٣ ص ٢٣٥

[141] المصدر السابق ج٣ ص ٢٣٧

وانطلاقاً من نظرية الإمامة الشيعية كأساس لمشروعية الحكم، يربط الطوسي بين تحديده لولي الأمر، وبين مصادر أصول الفقه الشيعي. ويستند على نظرية الإمامة ومفهوم ولي الأمر لرفض مفهوم الإجماع الذي يستند فقهاء ومفسرون آخرون على نص الآية في حالة التنازع.

يقول الطوسي:

"وقوله: {فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول} فمعنى الرد إلى الله هو إلى كتابه والرد إلى رسوله هو الرد إلى سنته. وقول مجاهد، وقتادة، وميمون بن مهران، والسدي: والرد إلى الائمة يجري مجرى الرد إلى الله والرسول، ولذلك قال في آية أخرى {ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم} (الاية ٨٢ سورة النساء).

قولهم حجة من حيث كانوا معصومين حافظين للشرع جروا مجرى الرسول في هذا الباب. وقوله: (إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر) أي تصدقون بهما. (ذلك خير وأحسن تاويلا) ذلك اشارة إلى الردإلى الله وإلى الرسول (وأحسن تاويلا) قال قتادة، والسدي، وابن زيد: أحمد عاقبة. وقال مجاهد: معناه أحسن جزاء. وهو من آل يؤول، إذا رجع والمآل المرجع والعاقبة مآل، لانها بمنزلة ما تفرقت عنه الاشياء ثم رجعت إليه. وتقول: إلى هذا يؤول الامر أي يرجع. وقال الزجاج: أحسن من تأويلكم أنتم إياه من غير رد إلى أصل من كتاب الله وسنة نبيه، وهذا هوالاقوى، لان الرد إلى الله والرسول والائمة المعصومين أحسن من تأويل بغير حجة.

واستدل جماعة بهذه الآية على أن الاجماع حجة بأن قالوا: إنما أوجب الله الرد إلى الكتاب والسنة بشرط وجود التنازع، فدل على أنه إذا لم يوجد التنازع، لايجب الرد، ولايكون كذلك إلا وهو حجة. وهذا إن استدل به مع فرض أن في الامة معصوما حافظا للشرع كان صحيحا، وإن فرضوا مع عدم المعصوم كان باطلا. لأن ذلك استدلال بدليل خطاب، لا تعليق الحكم بشرط أو صفة لايدل على أن ماعداه بخلافه عند أكثر المحصلين. فكيف يعتمد عليه ههنا، على أنهم لايجمعون على شيء إلا عن كتاب أوسنة. فكيف يقال: إذا أجمعوا لا يجب عليهم الرد إلى الكتاب والسنة. وهم قد ردوا إليها على أن ذلك يلزم في كل جماعة. وإن لم يكونوا جميع الامة

إذا اتفقوا على شيء ألا يجب عليهم الرد إلى الكتاب والسنة، لأن قوله: (فان تنازعتم) يتناول جماعة ولايستغرق جميع الامة، فعلم بذلك فساد الاستدلال بما قالوه".[١٤٢]

وارتباطاً بتناول المقصود بأولي الأمر ضمن الجهد الفقهي الكبير الذي بذله الفقهاء والمفسرون في مجال علم أصول الفقه، يتناول الفخر الرازي في (التفسير الكبير) وجهة مغايرة لوجهة الطوسي في مسألة الإجماع كمصدر من مصادر الفقه. والملاحظ في النقاش الذي يجريه الرازي في هذا المضمار قدراته الفائقة في علم الكلام وانعكاس مذهبه الكلامي والاعتقادي، كأحد الأشاعرة المتمكنين في الرد على أسس علم أصول الفقه الشيعي الإمامي المرتبط أساساً بنظرية الإمامة في الحكم، ومستخدماً نفس المقدمات الفكرية المستخدمة من قبلهم في مفهوم العصمة وصولاً الى نتائج مغايرة لهم، تفضي الى نفي العصمة من الأئمة، وإعطائها لأهل الحل والعقد من الأمة. كما لا يغفل الرازي خصومه الفكريين من المعتزلة، فهو يناقش آراءهم في مجال مفهوم الطاعة، وهذا ما سنشير إليه عند تناولنا لهذا المفهوم.

وفيما يتعلق بارتباط مفهوم أولي الأمر بالإجماع في علم أصول الفقه يقول الرازي في تفسيره للآية ٥٩ من سورة النساء:

" {وأولي الأمر منكم} يدل عندنا على أن إجماع الأمة حجة، والدليل على ذلك ان الله تعالى أمر بطاعة أولي الأمر على سبيل الجزم في هذه الآية. ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لا بد وأن يكون معصوماً عن الخطأ، كان بتقدير إقدامه على الخطأ يكون قد أمر الله بمتابعته، فيكون ذلك أمراً بفعل ذلك الخطأ لكونه خطأ منهي عنه، فهذا يفضي إلى اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد، وأنه محال، فثبت أن الله تعالى أمر بطاعة أولي الأمر على سبيل الجزم، وثبت أن كل من أمر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب أن يكون معصوماً من الخطأ، فثبت قطعاً أن (أولي الأمر) المذكورين في هذه الآية، لا بد وأن يكونوا معصومين، ثم نقول: ذلك المعصوم إما مجموع الأمة أو بعض الأمة، لا جائز أن يكون بعض الأمة، لأنا بينا أن الله تعالى أوجب طاعة أولي الأمر في هذه الآية قطعاً، وإيجاب طاعتهم قطعاً مشروط بكوننا عارفين بهم قادرين إلى الوصول إليهم والاستفادة منهم، ونحن

---

[142] المصدر السابق ج٣ ص ٢٣٨

نعلم بالضرورة أنا في زماننا عاجزون عن معرفة الإمام المعصوم، عاجزون عن الوصول إليهم، عاجزون عن استفادة الدين والعلم منهم. وإذا كان الأمر كذلك علمنا أن المعصوم الذي امر الله بطاعته ليس بعضاً من أبعاض الأمة، ولا طائفة من طوائفهم. ولما بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله: {أولي الأمر} أهل الحل والعقد من الأمة، وذلك يوجب القطع بأن إجماع الأمة حجة".[١٤٣]

ولا يقتصر الاستدلال العقلي للفخر الرازي في الرد على آراء الشيعة، بل ينحو منحىً مغايراً لآراء الذين حملوا مفهوم أولي الأمر على الأمراء والسلاطين، وذلك لأن الأمة مجمعة حسب قول الرازي على أن الأمراء والسلاطين إنما يجب طاعتهم فيما علم بالدليل أنه حق وصواب، وذلك الدليل هو الكتاب والسنة، فحينئذ لا يكون هذا قسماً منفصلاً عن طاعة الكتاب والسنة، وعن طاعة الله ورسوله، بل يكون داخلاً عليه. كما إن طاعة الأمراء ـ والقول للرازي ـ " يقتضي إدخال الشرط على الآية، لأن طاعة الأمراء تقتضي إدخال الشرط في الآية". وهكذا نرى أن الرازي لا يوافق على كون المقصود بأولي الأمر الأمراء والسلاطين أو الإمام المعصوم أو بعضاً من العلماء والفقهاء، بل يربط هذا المفهوم بأهل الحل والعقد وإجماعهم. وهذا الاستدلال العقلي للرازي لا ينفي مبدأ الطاعة المشروطة للأمراء. وهو بهذا الأمر يتناقض مع آراء المتأخرين من الحنابلة ممن دعوا الى الطاعة المطلقة.

ومن خلال العرض الذي قدمناه حول من المقصود بولّي الأمر نجد أن الفقهاء والمفسرين يختلفون في هذا الأمر على عدة أقوال مع وجود آراء تقصد وتشمل المصطلح بأكثر من طرف.

والمقصود بأولي الأمر ضمن تلك الآراء هم: الأمراء، أي أهل السلطة، العلماء أي الفقهاء، الصحابة، أبوبكر وعمر، الأئمة المعصومون على قول الشيعة، وإجماع أهل الحل والعقد على حد قول الرازي.

أما حول مفهوم الطاعة وحدودها، فأن كلمة الطاعة في اللغة كما ورد في لسان العرب مشتقة من: طوع و "الطَّوْعُ: نَقِيضُ الكَرْهِ. وفي المنجد تعني كلمة طاع طوعاً لفلان: انقاد، فهو طائع

[143] الفخر الرازي التفسير الكبير، تفسير الاية ٥٩ من سورة النساء

وجمعه طُوَّع وطائعون. يقال "امره فأطاع" بالألف لا غير" ولسانه لا يطوع بكذا أي لا يتابعه.. طوَّعَ: جعله يطيع.. طاوع مطاوعةً في الأمر أي وافقه...الطواعية: الطاعة ".[١٤٤]

يذكر القرطبي مفهوم الطاعة بالارتباط بمفهوم التنازع ويشير الى أن "حقيقة الطاعة امتثال الأمر، كما أن المعصية ضدها وهي مخالفة الأمر. والطاعة مأخوذة من أطاع إذا انقاد. والمعصية مأخوذة من عصى إذا اشتد. و أولو وأحدهم ذو قياس كالنساء والإبل والخيل كل واحد اسم الجمع ولا واحد له من لفظه. وقد قيل في واحد الخيل خائل. وقد تقدم الثانية قوله تعالى فإن تنازعتم في شئ أي تجادلتم واختلفتم بالحق كل واحد ينتزع حجة الآخر ويذهبها. والنزع الجذب والمنازعة مجاذبة الحجج ومنه الحديث، وأنا أقول مالا ينازعني القرآن. وقال الأعشى: نازعتهم قضب الريحان متكئا... وقهوة مرّة أوراقها خضل. الخضل النبات الناعم والخضيلة الروضة. في شيء، أي من أمر دينكم، فردوه إلى الله والرسول، أي ردوا ذلك الحكم إلى كتاب الله أو إلى رسوله بالسؤال".[١٤٥]

ويتفق الفخر الرازي مع القرطبي في فهمه لمصطلح الطاعة، مخالفاً في ذلك آراء المعتزلة. يشير الرازي في تفسيره إلى قول المعتزلة بأن الطاعة موافقة الإرادة. ويقول:

"قال أصحابنا: الطاعة موافقة الأمر لا موافقة الإرادة...لا نزاع في أن موافقة الأمر طاعة، إنما النزاع أن المأمور به هل يجب أن يكون مراداً أم لا؟ فإذا دللنا على أن المأمور به قد لا يكون مراداً ثبت حينئذ أن الطاعة ليست موافقة الإرادة... وإن طاعة الله عبارة عن موافقة أمره لا موافقة إرادته".[١٤٦]

أما حول حدود الطاعة ومشروعيتها، فقد تناول الفقهاء هذا الأمر، ونجد نوعاً من التنوع في الآراء المتعلقة بالموضوع، ارتباطاً بواقع الصراعات السياسية والاجتماعية السائدة. وفي نطاق المبحث اللاحق نستعرض أبرز مواقف الفقهاء حول القضايا الأساسية المتعلقة بحدود الطاعة.

---

[144] المنجد في اللغة والأعلام الطبعة ٣٩ ص ٤٧٥

[145] القرطبي أحكام القرآن ج٥ ص ٢٦١

[146] الفخر الرازي التفسير الكبير، تفسير الآية ٥٩ من سورة النساء

ثانياً: حدود طاعة أولي الأمر

إبتداءً يجب القول بأن إمامة الكافر لا تصح بإجماع جميع الفقهاء. فلا يجوز أن يتولى أمور المسلمين إمام كافر. ولكن القضية المثارة هنا هي كيف يكون الموقف لو طرأ عليه الكفر؟

وإضافة الى هذه القضية تثار مسألة معيار الكفر والإثم والمعصية، وذلك لتحديد الحالة ومعرفة الحكم الشرعي المترتب عليها.

ورد في (صحيح مسلم) حديث للنبي عن عبادة ابن الصامت، قال: "بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة، في العسر واليسر، والمنشط والمكره، وعلى أثرة علينا، وعلى أن لا ننازع الأمر أهله، وعلى أن نقول بالحق أينما كنّا، لا نخاف في الله لومة لائم" (أخرجه البخاري).[١٤٧]

وفي رواية أخرى لهذا الحديث في (صحيح مسلم)، ورد في نهاية نفس الحديث القول " وأن لا ننازع الأمر أهله إلاّ أن تروا كفراً بواحاً، عندكم من الله فيه برهان" (أخرجه البخاري).[١٤٨]

وفي شرح المراد بالكفر، يقول النووي في (شرحه لصحيح مسلم): " المراد بالكفر هنا المعاصي... ومعنى الحديث لا تنازعوا ولاة الأمور في ولايتهم، ولا تعترضوا عليهم، إلاّ أن تروا منهم منكراً محققاً تعلمونه من قواعد الإسلام، فإذا رأيتم ذلك فأنكروه وقولوا بالحق حيث ما كنتم. وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين، وإن كانوا فسقة ظالمين".[١٤٩]

يؤكد الحديث المروي عن طريق عبادة بن الصامت، على أن يكون الكفر الذي يبرر الخروج على الإمام بواحاً أي ظاهراً وبادياً.

وترد في كتب الحديث أحاديث تحصر قضية كفر الإمام بترك الصلاة فقط، واعتبار هذا المعيار أساساً في تقييم سلوك الحاكم ومدى مشروعية الخروج عليه.

---

[147] الإمام الحافظ أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري صحيح مسلم، كتاب الإمارة، الحديث ١٧٠٩ ص ٧٦٩

[148] المصدر السابق، كتاب الإمارة، ص ٧٦٩

[149] النووي، شرح صحيح مسلم ج١٢ ص٨

ومن هذه الأحاديث ما رواه رواه مسلم:" عن أم سلمة رضي الله عنها، عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قال: إنه يستعمل عليكم أمراء، فتعرفون وتنكرون، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع". قالوا يا رسول الله ! ألا نقاتلهم؟ قال: لا ما صلّوا". [١٥٠]

وضمن هذه الوجهة يذكر مسلم عن "عوف ابن مالك عن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويُصَلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنوهم ويلعنوكم. قيل: يا رسول الله! أفلا ننابذهم بالسيف؟ فقال: لا ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئاً تكرهونه، فاكرهوا عمله، ولا تنزعوا يداً من طاعته". [١٥١]

وحول إمامة الكافر قال القاضي عياض:" اجمع العلماء على أن الإمامة لاتنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه كفر وتغيير للشرع أو بدعة مكفرة خرج عن حكم الولاية، وسقطت طاعته، ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه، ونصب إمام عادل إن أمكنهم ذلك. فإن لم يقع ذلك وجب عليهم القيام بخلع الكافر". [١٥٢]

وقال ابن حجر: "إنه ينعزل بالكفر إجماعاً فيجب على كل مسلم القيام في ذلك، فمن قوي على ذلك فله الثواب، ومن داهن فعليه الإثم، ومن عجز وجبت عليه الهجرة من تلك الأرض". [١٥٣]

ويبدو أن الوجهة الأساسية في الأحاديث المتعلقة بهذا الموضوع هي الأمر بالصبر عند ظلم الولاة، وطاعة الأمراء وإن منعوا الحقوق، ووجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، وفي كل حال، وتحريم الخروج عن الطاعة ومفارقة الجماعة. وهذا ما نلمسه في (صحيح مسلم) (٢٠٦

---

[150] الإمام الحافظ أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم باب وجوب الإنكار على الأمراء... ص ٧٧٤ الحديث ١٨٥٤

[151] المصدر السابق باب خيار الأئمة وشرارهم ص ٧٧٤ الحديث ١٨٥٥

[152] نقلاً عن النووي، شرح صحيح مسلم ج١٢ ص٢٢٩

[153] العسقلاني، فتح الباري، ج١٣ ص ١٢٣

ـ٢٦١ هـ)، و (صحيح البخاري) المتوفي عام ٢٥٦ هـ،وفي (مسند ابن حنبل)، وبعض كتب الصحاح الأخرى.

وإذا أخذنا بنظر الإعتبار الفترة الزمنية لتلك المؤلفات، نرى أنها فترة عاصفة في الصراع السياسي، حيث أفرزت التجربة التاريخية الإسلامية صراعات حادة فيما يخص السلطة ومشروعيتها. وقد جرى التعامل مع الآية ٥٩ من سورة النساء وتفسيرها في التطبيق العملي وفق مبدأ عمومية الأمر بالطاعة، كنص ديني لمصلحة السلطات الحاكمة ضد المعارضة التي استندت هي أيضاً الى الكتاب والسنة في صراعها ضد الحكم.

ومن جملة تلك الأحاديث نذكر:

في باب الأمر بالصبر على ظلم الولاة واستئثارهم، ورد في (صحيح مسلم): "حدثنا محمد بن المثنى ومحمد بن بشار قالا: حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة قال: سمعت قتادة يحدث عن أنس بن مالك عن أسيد بن حضير أن رجلا من الأنصار خلا برسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ألا تستعملني كما استعملت فلانا فقال إنكم ستلقون بعدي أثرة فاصبروا حتى تلقوني على الحوض" (أخرجه البخاري).[١٥٤]

وفي باب "في طاعة الأمراء وإن منعوا الحقوق" ورد في (صحيح مسلم): "حدثنا محمد بن المثنى ومحمد بن بشار قالا: حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة عن سماك بن حرب عن علقمة بن وائل الحضرمي عن أبيه قال: سأل سلمة بن يزيد الجعفي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا نبي الله أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقهم ويمنعونا حقنا فما تأمرنا. فأعرض عنه. ثم سأله فأعرض عنه. ثم سأله في الثانية أو في الثالثة، فجذبه الأشعث بن قيس وقال: اسمعوا وأطيعوا فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم".[١٥٥]

وفي باب "وجوب ملازمة جماعة المسلمين وظهور الفتن وفي كل حال وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة"، ورد في الحديث ١٨٤٧ من (صحيح مسلم): "حدثني محمد بن المثنى حدثنا الوليد بن مسلم حدثنا عبد الرحمن بن يزيد بن جابر حدثني بسر بن عبيد الله الحضرمي أنه سمع

---

[154] الإمام الحافظ أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري صحيح مسلم ص ٧٧١

[155] المصدر السابق.

أبا إدريس الخولاني يقول: سمعت حذيفة بن اليمان يقول: كان الناس يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني، فقلت: يا رسول الله إنا كنا في جاهلية وشر فجاءنا الله بهذا الخير فهل بعد هذا الخير شر؟ قال: نعم. فقلت: هل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: نعم، وفيه دخن. قلت: وما دخنه؟ قال: قوم يستنون بغير سنتي ويهدون بغير هديي، تعرف منهم وتنكر. فقلت: هل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: نعم دعاة على أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها. فقلت: يا رسول الله صفهم لنا. قال: نعم قوم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا. قلت: يا رسول الله فما ترى إن أدركني ذلك؟ قال: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم. فقلت فإن لم تكن لهم جماعة ولا إمام. قال: فاعتزل تلك الفرق كلها ولو أن تعض على أصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك" (أخرجه البخاري).[١٥٦]

وفي رواية أخرى حول هذا الحديث يذكر مسلم: "حدثني محمد بن سهل بن عسكر التميمي حدثنا يحيى بن حسان، وحدثنا عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، أخبرنا يحيى وهو بن حسان حدثنا معاوية يعني بن سلام حدثنا زيد بن سلام عن أبي سلام قال. قال: حذيفة بن اليمان قلت: يا رسول الله إنا كنا بشر فجاء الله بخير فنحن فيه، فهل من وراء هذا الخير شر؟ قال: نعم. قلت: هل وراء ذلك الشر خير؟ قال: نعم. قلت: فهل وراء ذلك الخير شر؟ قال: نعم. قلت: كيف؟ قال: يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهداي ولا يستنون بسنتي وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس. قال قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال تسمع وتطيع للأمير، وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع".[١٥٧]

وفي (صحيح مسلم): حدثنا شيبان بن فروخ حدثنا جرير يعني بن حازم حدثنا غيلان بن جرير عن أبي قيس بن رياح عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: من خرج من الطاعة وجواب الجماعة فمات مات ميتة جاهلية. ومن قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبة أو يدعو إلى عصبة أو ينصر عصبة فقتل فقتلة جاهلية. ومن خرج على أمتي يضرب برها وفاجرها ولا يتحاش من مؤمنها ولا يفي لذي عهد عهده فليس مني ولست منه".[١٥٨]

---

[156] الإمام الحافظ أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم الحديث ١٨٤٧ ص ٧٧٢.

[157] نفس المصدر السابق

[158] المصدر السابق ص ٧٧٣

ومن الأحاديث الأخرى التي تدعو الى الصبر على ظلم الولاة، ما ورد في (صحيح مسلم):"حدثنا حسن بن الربيع حدثنا حماد بن زيد عن الجعد أبي عثمان عن أبي رجاء عن بن عباس يرويه قال. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر فإنه من فارق الجماعة شبرا فمات فميتة جاهلية. وحدثنا شيبان بن فروخ حدثنا عبد الوارث حدثنا الجعد حدثنا أبو رجاء العطاردي عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من كره من أميره شيئا فليصبر عليه فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبرا فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية".[١٥٩]

وورد في (صحيح مسلم) تأكيدات على الطاعة وهذا ما نلمسه في هذا الحديث المروي في زمن يزيد بن معاوية، (الفترة التي نشأت فيها الصراعات الدامية حول السلطة). فقد ورد في صحيح مسلم:"حدثنا عبيد الله بن معاذ العنبري حدثنا أبي حدثنا عاصم وهو بن محمد بن زيد عن زيد بن محمد عن نافع، قال: جاء عبد الله بن عمر إلى عبد الله بن مطيع حين كان من أمر الحرة ما كان زمن يزيد بن معاوية. فقال: اطرحوا لأبي عبد الرحمن وسادة. فقال: إني لم آتك لأجلس أتيتك لأحدثك حديثا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوله. سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية".[١٦٠]

وإذا أخذنا بنظر الاعتبار آراء الفقهاء حول هذا الموضوع، نرى أن البعض يشير إلى إجماع جمهور أهل السنة والجماعة على تحريم الخروج على أئمة الظلم والجور بالسيف، ما لم يصل ظلمهم إلى حد الكفر، الذي حدد معياره بإقامة الصلاة، كما ذكرنا آنفاً.

يرى بعض الفقهاء ومن ضمنهم الشافعي وأحمد وبعض المالكيين بأن الخارج عن الإمام يعتبر باغياً، ولو كان خارجاً بحق وسواء كان على صواب أو على خطأ لأن الخروج لا يعتبر طريقاً صحيحاً لإقرار الحق وتصحيح الخطأ.

---

[159] المصدر السابق الحديث ١٨٤٩ ص ٧٧٣

[160] نفس المصدر السابق

يشير الإمام النووي (... أما الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين، وإن كانوا فسقة ظالمين).[161]

وقال الكرماني: (وقد أجمع الفقهاء على أن الإمام المتغلب تلزم طاعته ما أقام الجماعات والجهاد، إلاّ إذا وقع كفر صريح، فلا تجوز طاعته في ذلك، بل تجب مجاهدته لمن قدر).[162]

ويشير ابن بطال إلى إجماع الفقهاء (على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه، لما في ذلك حقن الدماء وتسكين الدهماء... ولم يستثنوا من ذلك إلاّ إذا وقع من السلطان الكفر الصريح).[163]

ويشير ابن تيمية في (الفتاوى) الى فكرة مفادها أن الحاكم الظالم ليس شراً من كل الوجوه. وهذا الاستنتاج عند ابن تيمية يأتي منطقياً مع توجهاته وموقفه من مسألة مشروعية السلطة في الإسلام. ففي كتابه المعنون بـ "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية" يرى ابن تيمية مشروعية الغلبة ومنطق القوة في تولي الولاية، إذا ما تطلبت مصلحة الدولة الإسلامية غلبة منطق القوة، على أساس استخدام الأصلح واستعمال الأمثل فالأمثل. ويقول ابن تيمية في هذا المجال:

" أن الْوِلايَةَ لَهَا رُكْنَانِ: الْقُوَّةُ وَالأَمَانَةُ، كَمَا قال تعالى: { إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الأَمِينُ } وَقَال صَاحب مِصْر لِيُوسف عَلَيْه السَّلام: { إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ } وَقال تعالى فِي صفَة جبْرِيلَ: { إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ. ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ }. وَالْقُوَّةُ فِي كُلِّ وِلايَة بِحَسَبِهَا، فالْقوَّةُ فِي إِمَارة الحرب ترْجِع إلى شجاعَة القلب، وَإِلَى الْخبرَة بِالْحروب، وَالْمُخَادَعة فِيهَا،....... والقوة في الْحُكْم بين النَّاس، تَرْجِعُ إِلَى الْعَدْل الَّذِي دَلَّ عَلَيْه الْكِتَاب وَالسّنَّة، وَإِلَى الْقُدْرَة عَلَى تَنْفِيذ الأحْكَام. وَالأمانَة ترْجِعُ إلى خشْيَة اللّه، وألاّ يَشْتَرِي بِآيَاتِه ثَمَنًا قَلِيلا، وَتَرْك خَشْيَةِ النَّاس.."[164]

---

[161] النووي شرح صحيح مسلم ج١٢ ص٢٢٩

[162] الشوكاني نيل الأوطار ج٧ ص ٣٦١

[163] العسقلاني فتح الباري ج١٣ ص٧

[164] ابن تيمية السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ص ٥

كما يشير ابن تيمية من خلال اطلاعه على التجربة التاريخية الإسلامية إلى وجود حالات عديدة تمثل التناقض بين منطق القوة المبني على الغلبة وحكم الأمر الواقع، وبين منطق الأمانة التي تستوجب وتحتم العدالة وبهذا الصدد يشير في مؤلفه (السياسة الشرعية....) إلى:" اجتماع القوة والأمانة في الناس قليل، ولهذا كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: اللهم أشكو إليك جلد الفاجر، وعجز الثقة، فالواجب في كل ولاية، الأصلح بحسبها. فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة، والآخر أعظم قوة، قدم أنفعهما لتلك الولاية: وأقلهما ضررا فيها، فيقدم في إمارة الحرب الرجل القوي الشجاع، وإن كان فيه فجور، على الرجل الضعيف العاجز، وإن كان أمينا"[١٦٥].

وتناول ابن تيمية مستشهداً برأي الإمام أحمد بن حنبل موضوع التناقض بين القوي الفاجر من جهة، والصالح الضعيف من جهة أخرى. وعلى الرغم من التسويغات والحجج التي يذكرها بالاستناد الى شواهد ومبررات دينية، إلاّ أنه ينحو منحىً دنيوياً عملياً، استناداً الى ضرورات الواقع واستحقاقاته.

يقول ابن تيمية: "سئل الإمام أحمد: عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو، وأحدهما قوي فاجر والآخر صالح ضعيف، مع أيهما يغزو؟ فقال: أما الفاجر القوي، فقوته للمسلمين، وفجوره على نفسه، وأما الصالح الضعيف فصلاحه، لنفسه، وضعفه على المسلمين، فيغزي مع القوي الفاجر. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم {: إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر} وروي {بأقوام لا خلاق لهم}. فإذا لم يكن فاجرا، كان أولى بإمارة الحرب مما هو أصلح منه في الدين، إذا لم يسد مسده. ولهذا {كان النبي صلى الله عليه وسلم، يستعمل خالد بن الوليد على الحرب، منذ أسلم، وقال: إن خالدا لسيف سله الله على المشركين} مع أنه أحيانا كان قد يعمل ما ينكره النبي صلى الله عليه وسلم، حتى إنه - مرة - رفع يديه إلى السماء وقال: {اللهم إني أبرأ إليك مما فعل خالد}. لما أرسله إلى خزيمة فقتلهم، وأخذ أموالهم بنوع شبهة، ولم يكن يجوز ذلك، وأنكره عليه بعض من معه من الصحابة، حتى وداهم النبي صلى الله عليه وسلم وضمن أموالهم، ومع هذا فما زال يقدمه في إمارة الحرب" لأنه كان أصلح في هذا الباب من غيره، وفعل ما فعل بنوع تأويل".[١٦٦]

---

[165] المصدر السابق نفس الصفحة

[166] المصدر السابق نفس الصفحة

ولكن إذا نظرنا من منظور عقلاني وفهم شامل لرسالة الإسلام التاريخية، الى هذا الأمر والمبررات التي يطرحها ابن تيمية في تفضيل القوي حتى لو كان فاجراً، أو لا أخلاق لديه، استناداً الى حديث النبي{إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر} وروي {بأقوام لا خلاق لهم}، نستبعد أن يقول النبي مثل هذا الحديث، مهما كان مرتبة رواته. إلا أن ابن تيمية يبرر وجهته، ويقول: "كان أبو ذر رضي الله عنه، أصلح منه في الأمانة والصدق، ومع هذا فقال له النبي صلى الله عليه وسلم {يا أبا ذر إني أراك ضعيفا، وإني أحب لك ما أحب لنفسي: لا تأمرن على اثنين، ولا تولين مال يتيم}. رواه مسلم. نهى أبا ذر عن الإمارة والولاية" لأنه رآه ضعيفا. مع أنه قد روي: {ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء، أصدق لهجة من أبي ذر} {وأمر النبي صلى الله عليه وسلم مرة عمرو بن العاص في غزوة ذات السلاسل استعطافا لأقاربه الذين بعثه إليهم، على من هم أفضل منه وأمر أسامة بن زيد، لأجل ثأر أبيه}. ولذلك كان يستعمل الرجل لمصلحة، مع أنه قد كان يوجد مع الأمير من هو أفضل منه، في العلم والإيمان. وهكذا أبو بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم رضي الله عنه ما زال يستعمل خالدا في حرب أهل الردة، وفي فتوح العراق والشام، وبدت منه هفوات كان له فيها تأويل، وقد ذكر له عنه أنه كان له فيها هوى، فلم يعزله من أجلها، بل عتبه عليها لرجحان المصلحة على المفسدة، في بقائه، وأن غيره لم يكن يقوم مقامه" لأن المتولي الكبير، إذا كان خلقه يميل إلى اللين، فينبغي أن يكون خلق نائبه يميل إلى الشدة، وإذا كان خلقه يميل إلى الشدة، فينبغي أن يكون خلق نائبه يميل إلى اللين، ليعتدل الأمر ولهذا كان أبو بكر الصديق رضي الله عنه، يؤثر استنابة خالد، وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه، يؤثر عزل خالد، واستنابة أبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه" لأن خالدا كان شديدا، كعمر بن الخطاب، وأبا عبيدة كان لينا كأبي بكر، وكان الأصلح لكل منهما أن يولي من ولاه، ليكون أمره معتدلا".[١٦٧]

هذا الإستشهاد المطول من ابن تيمية أمر ضروري لأنه يعكس البنية الفكرية لما يترتب عليه من موقف يبيِّن مبدأ الطاعة ومدياتها، واستمراره على منهج الإمام أحمد بن حنبل في هذه المسألة.

فقد رأى الإمام احمد، بأنه من حق الخليفة أن يعهد بالخلافة لمن يراه صالحاً من بعده. كما يرى جواز إمامة من تغلب في الحرب ورضيه الناس، والأكثر من هذا يرى أن من تغلب وإن كان فاجراً تجب طاعته، حتى لا تكون الفتن.

---

[167] ابن تيمية السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ص ٦

يذكر ابن الجوزي وهو من الحنابلة، رسالة للإمام أحمد يذكر فيها:

"السمع والطاعة للأئمة، وأمير المؤمنين، البر والفاجر، ومن ولّى الخلافة فاجتمع عليه الناس ورضوا به، من غلبهم بالسيف وسمي أمير المؤمنيين. والغزو ماض مع الأمراء إلى يوم القيامة، البر والفاجر، وقسم الفئ وإقامة الحدود إلى الأئمة، ليس لأحد أن يطعن عليهم ولا ينازعهم، ودفع الصدقات إليهم جائز من دفعها إليهم أجزأت عنه، براً كان أو فاجراً، وصلاة الجمعة خلفه وخلف كل من ولى جائزة إمامته ومن أعادها فهو مبتدع تارك للآثار مخالف للسنة..... ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين وقد كان الناس قد اجتمعوا عليه، وأقروا له بالخلافة بأي وجه من الوجوه كان بالرضا أو بالغلبة، فقد شق الخارج عصا المسلمين، وخالف الآثار عن رسول الله (ص) فإن مات الخارج عليه مات ميتة جاهلية".[١٦٨]

ويبرر الشيخ محمد أبو زهرة موقف الإمام أحمد بقبول السلطان او الحاكم الظالم، في كتابه (تاريخ المذاهب الاسلامية): "أن الامام أحمد " ينظر في هذه القضية الى مصلحة المسلمين، وأنه لابد من نظام مستقر ثابت، وأن الخروج على هذا النظام يحل قوة الأمة ويفكك عراها، ولأنه رأى فيما رأى من أخبار الخوارج وفتنهم ما جعله يقر بأن النظام الثابت أولى، وأما الخروج عليه يرتكب فيه من المظالم أضعاف ما يرتكبه الحاكم الظالم".[١٦٩]

وفكرة القبول بالحاكم الظالم على أساس قبول الأمر الواقع فكرة أقدم من طروحات أحمد بن حنبل. فهذه الفكرة تنسب الى السياسي العربي عمرو بن العاص القائل "سلطان عادل خير من سلطان ظالم، وسلطان غشوم خير من فتنة تدوم"، حسب ما أورد اليعقوبي في تاريخه.[١٧٠]

ولقيت فكرة طاعة السلطة والسلطان ـ مهما بلغ اهماله وظلمه ـ رواجاً كبيراً عند الأمويين. وأصبحت الفكرة جزءاً من بنية مشروعية السلطة الاسلامية.

ويرر الغزالي هذه الوجهة في مؤلفه (احياء علوم الدين)، مؤكداً بأن السلطان قوام الدين ولا ينبغي التقليل من أهمية وجوده وضرورته لوحدة الجماعة، حتى لو كان مستبداً أو ظالماً فاسقاً.

---

[168] محمد أبو زهرة تاريخ المذاهب الإسلامية ص ٥٠٧، نقلاً عن ابن الجوزي المناقب ص ٧٦

[169] محمد أبو زهرة تاريخ المذاهب الإسلامية ص ٥٠٧

[170] اليعقوبي تاريخ اليعقوبي ج٢ ص ٢٢٢

يقول الغزالي "السلطان به قوام الدين فلا ينبغي أن يستحقر وإن كان ظالماً فاسقاً. قال عمرو بن العاص رحمه الله: إمام غشوم خير من فتنة تدوم.وقال النبي صلى الله عليه وسلم: " سيكون عليكم أمراء تعرفون منهم وتنكرون، ويفسدون وما يصلح الله بهم أكثر، فإن أحسنوا فلهم الأجر وعليكم الشكر، وإن أساؤوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر". وقال سهل: من أنكر إمامة السلطان فهو زنديق، ومن دعاه السلطان فلم يجب فهو مبتدع، ومن أتاه من غير دعوة فهو جاهل. وسئل: أي الناس خير؟ فقال: السلطان، فقيل: كنا نرى أن شر الناس السلطان! فقال: مهلاً، إن الله تعالى له كل يوم نظرتين: نظرة إلى سلامة أموال المسلمين، ونظرة إلى سلامة أبدانهم، فيطلع في صحيفته فيغفر له جميع ذنبه، وكان يقول: الخشبات السود المعلقة على أبوابهم خير من سبعين قاصاً يقصون".[171]

ويذكر ابن عبد ربه في (العقد الفريد): " السلطان زمام الأمور، ونظام الحقوق، وقوام الحدود، والقطب الذي عليه مدار الدنيا" وهو حمى الله في بلاده، وظله الممدود على عباده" به يمتنع حريمهم، وينتصر مظلومهم، وينقمع ظالمهم، ويأمن خائفهم.

قالت الحكماء: إمام عادل، خير من مطر وابل" وإمام غشوم، خير من فتنة تدوم".[172]

يشير ابن تيمية في (الفتاوى) الى: "إن الملك الظالم لا بد أن يدفع الله به من الشر أكثر من ظلمه، وقد قيل: ستون سنةً بإمام ظالم خير من ليلة واحدة بلا إمام. وإذا قدر كثرة ظلمه فذاك ضرر في الدين، كالمصائب تكون كفارة لذنوبهم ويثابون عليها ويرجعون فيها الى الله ويستغفرونه ويتوبون إليه. وكذلك ما يسلط عليهم من العدو... ولهذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتال من يقاتل على الدين الفاسد من أهل البدع كالخوارج، وأمر بالصبر على جور الأئمة، ونهى عن قتالهم والخروج عليهم".[173]

وقد استند بعض الفقهاء في تبريرهم لعدم الخروج ضد جور الحكام، على حديث يورده البخاري في صحيحه وفي كتاب الجهاد عن"....عن أبي هريرة قال: شهدنا مع رسول الله خيبر، فقال لرجل ممن يدعي الإسلام:"هذا من أهل النار". فلما حضر القتال قاتل الرجل قتالاً شديداً فأصابته جراحة،

---

[171] الغزالي أحياء علوم الدين ص ١٢٠٠

[172] ابن عبد ربه الأندلسي العقد الفريد كتاب جوهرة السلطان ص١

[173] ابن تيمية الفتاوى ج١٤ ص٢٧٩

فقيل: يا رسول الله، الذي قلت له أنه من أهل النار، فإنه قد قاتل قتالاً شديداً وقد مات، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إلى النار.قال: فكاد بعض الناس أن يرتاب، فبينما هم على ذلك، إذ قيل: إنه لم يمت، ولكن به جراحاً شديداً، فلما كان من الليل لم يصبر على الجراح فقتل نفسه، فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فقال: الله أكبر، أشهد أني عبده ورسوله. ثم أمر بلالاً فنادى بالناس: أنه لا يدخل الجنة إلاّ نفس مسلمة، وإن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر" (أخرجه مسلم).[١٧٤]

غير أن الحديث عن الإجماع في هذه المسألة، تكتنفه إشكاليات منهجية خاصة بأصول الفقه، وإشكاليات عملية تطبيقية بارزة في التجربة التاريخية الإسلامية. أما ما يتعلق بأصول الفقه فأن كثيراً من الفقهاء يشككون أصلاً في حصول الإجماع. وأما الجانب التطبيقي وهو مهم جدا فإن الممارسة العملية شهدت خروج الحسين وابن الزبير وأهل المدينة على حكم بني أمية، ولا يعقل أن يكون الحسين وابن الزبير وأهل المدينة الذين سميت مدرسة أهل الحديث بإسمهم غافلين عن تلك الأحاديث التي فسرت في مصلحة الطاعة المطلقة للحاكم، علماً أن تناقل تلك الأحاديث جرى في فترات التوتر السياسي، وعشية الصراعات على السلطة.

ويبدو أن الحديث عن وجود إجماع واستقرار أهل السنة والجماعة وارتباطاً بظهور مصطلح أهل السنة والجماعة، بعد قرون من ظهور الإسلام والصراعات الدموية التي سبقت ظهور هذا المصطلح، يجعل من وجهة الإجماع هذه مأخوذة من إجماع الطبقات المتأخرة من التابعين وتابعي التابعين. ولا يعدو الأمر كونه معياراً مبنياً على رؤية اجتهادية أو تجريبية مفادها أن الخروج على الإمام حتى وإن كان جائراً سيخلق نوعاً من الفتنة التي لا تحمد عقباها.

وعلى الرغم من قول إجماع جمهور متأخري فقهاء أهل السنة والجماعة على وجهة الطاعة المطلقة، فأن التجربة التاريخية شهدت نقيضها قبل ذلك الإجماع وبعده، وظهرت حركات المقاومة المسلحة الرامية الى قلب السلطة الحاكمة اعتماداً على التأويل الفقهي المستند على الفكر الديني السائد.

كما ظهرت الدعوة الى اعتزال الفتن والبقاء على الحياد. وترد في كتب الحديث الصحاح أحاديث عديدة تشير الى هذه الوجهة، وجرى تداولها في معارك صفين والجمل.

---

[174] أبو عبدالله محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري كتاب الجهاد الحديث ٣٠٦٢

ومن جملة تلك الأحاديث نذكر ما ورد في (صحيح مسلم):

"حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وعمرو الناقد وإسحاق بن إبراهيم وابن أبي عمر واللفظ لابن أبي شيبة، قال إسحاق أخبرنا وقال الآخرون حدثنا سفيان بن عيينة عن الزهري عن عروة عن أسامة أن النبي صلى الله عليه وسلم أشرف على أطم من آطام المدينة ثم قال: هل ترون ما أرى إني لأرى مواقع الفتن خلال بيوتكم كمواقع القطر. وحدثنا عبد بن حميد أخبرنا عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهري بهذا الإسناد نحوه. حدثني عمرو الناقد والحسن الحلواني وعبد بن حميد قال عبد أخبرني وقال الآخران حدثنا يعقوب وهو بن إبراهيم بن سعد حدثنا أبي عن صالح عن بن شهاب حدثني بن المسيب وأبو سلمة بن عبد الرحمن أن أبا هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي. من تشرف لها تستشرفه. ومن وجد فيها ملجأ فليستعذ به".[١٧٥]

وفي "صحيح مسلم" أيضاً: حدثنا عمرو الناقد والحسن الحلواني وعبد بن حميد قال عبد أخبرني وقال الآخران حدثنا يعقوب حدثنا أبي عن صالح عن بن شهاب حدثني أبو بكر بن عبد الرحمن عن عبد الرحمن بن مطيع بن الأسود عن نوفل بن معاوية، مثل حديث أبي هريرة هذا إلا أن أبا بكر يُزيد من الصلاة صلاةَ منْ فاتته فكأنما وُتِرَ أهله وماله".[١٧٦]

وفي حديث آخر مصدره أبو بكرة، ورد في "صحيح مسلم": حدثني أبو كامل الجحدري فضيل بن حسين حدثنا حماد بن زيد حدثنا عثمان الشحام قال انطلقت أنا وفرقد السبخي إلى مسلم بن أبي بكرة وهو في أرضه فدخلنا عليه، فقلنا: هل سمعت أباك يحدث في الفتن حديثا؟ قال: نعم. سمعت أبا بكرة يحدث قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنها ستكون فتن ألا ثم تكون فتنة القاعد فيها خير من الماشي فيها والماشي فيها خير من الساعي إليها ألا فإذا نزلت أو وقعت فمن كان له إبل فليلحق بإبله، ومن كانت له غنم فليلحق بغنمه، ومن كانت له أرض فليلحق بأرضه. قال فقال رجل يا رسول الله أرأيت من لم يكن له إبل ولا غنم ولا أرض قال يعمد إلى سيفه فيدق على حدِه بحجر ثم لينج إن استطاع النجاء. اللّهم هل بلغت اللهم هل بلغت. اللّهم هل بلغت. قال فقال رجل يا رسول

175 الإمام الحافظ أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم ج٤ ص ٢٢١١

176 المصدر السابق ص ٢٢١٢

الله أرأيت إن أكرهت حتى ينطلق بي إلى أحد الصفين أو إحدى الفئتين فضربني رجل بسيفه أو يجئ سهم فيقتلني. قال يبوء بإثمه وإثمك ويكون من أصحاب النار".[١٧٧]

وضمن وجهة الحياد وعدم الاقتتال بين المسلمين والحديث عنهم كحالة واحدة وردت أحاديث في (صحيح مسلم) حول هذه الحالة في باب إذا تواجه المسلمان بسيفيهما:

"حدثني أبو كامل فضيل بن حسين الجحدري حدثنا حماد بن زيد عن أيوب ويونس عن الحسن عن الأحنف بن قيس. قال: خرجت وأنا أريد هذا الرجل فلقيني أبو بكرة، فقال: أين تريد يا أحنف؟ قال، قلت: أريد نصر بن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، يعني عليا. قال، فقال لي: يا أحنف ارجع فإني سمعت رسول الله صلىالله عليه وسلم يقول: إذاً تواجه المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار. قال، فقلت: أو قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال إنه قد أراد قتل صاحبه".[١٧٨]

وفي رواية أخرى ورد في (صحيح مسلم)، "حدثنا أحمد بن عبدة الضبي حدثنا حماد عن أيوب ويونس والمعلي بن زياد عن الحسن عن الأحنف بن قيس عن أبي بكرة قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار. وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا غندر عن شعبة. وحدثنا محمد بن المثنى وابن بشار قالا: حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة عن منصور عن ربعي بن حراش عن أبي بكرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إذا المسلمان حمل أحدهما على أخيه السلاح فهما في جرف جهنم فإذا قتل أحدهما صاحبه دخلاها جميعا. وحدثنا محمد بن رافع حدثنا عبد الرزاق حدثنا معمر عن همام بن منبه قال هذا ما حدثنا أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر أحاديث منها وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا تقوم الساعة حتى تقتتل فئتان عظيمتان وتكون بينهما مقتلة عظيمة ودعواهما واحدة".[١٧٩]

وأرى أن واقعة ذكر هذه الأحاديث مرتبطة أساساً بموقف رواتها من الصراع السياسي الدائر حول السلطة، وخاصة بين من رفضوا الوقوف الى جانب الحسين بن علي وابن الزبير ضد حكم الأمويين، وتعاملوا مع حكم الأمر الواقع. وهذه الحقيقة نلمسها في موقف سعد بن أبي وقاص وأبي بكرة وبقية

---

177 المصدر السابق

178 المصدر السابق ج٤ ص٢٢١٣

179 المصدر السابق ج٤ ص٢٢١٤

الصحابة الذين لم يقفوا الى جانب الحسين أو ابن الزبير، ولم يستطيعوا في الوقت نفسه تكفير الخارجين عن حكم الأمويين، أو اعتبار فعلتهم بغياً يتطلب الوقوف فيه الى جانب الإمام الحاكم المتمثل آنذاك بيزيد بن معاوية ضد حفيد الرسول.

وترد في (صحيح البخاري) وفي باب الفتن جملة من الأحاديث ضمن نفس الوجهة المذكورة في (صحيح مسلم). ونرى ضرورة تناول تلك الأحاديث لا من حيث مسانيدها ومصدر رواتها ومدى كونهم من الثقاة، كالتعامل السائد في مجمل الدراسات الإسلامية، بل لا بد من تناول مضمون تلك الأحاديث بالإرتباط بالموقف السياسي لرواتها من قضية السلطة وارتباطاتهم بأطراف النزاع.

ومما ورد في (صحيح البخاري) في باب تكون فتنة القاعد فيها خير:

"حدثنا محمد بن عبيد الله حدثنا إبراهيم بن سعد عن أبيه عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة قال إبراهيم وحدثني صالح بن كيسان عن بن شهاب عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ستكون فتن القاعد فيها خير والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي من تشرف لها تستشرفه فمن وجد فيها ملجأ أو معاذا فليعذ به. حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري أخبرني أبو سلمة بن عبد الرحمن أن أبا هريرة قال. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ستكون فتن القاعد فيها خير والقائم خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي من تشرف لها تستشرفه فمن وجد ملجأ أو معاذا فليعذ به".[١٨٠]

وفي باب إذا التقى المسلمان بسيفيهما أي الصراع الدائر بين المسلمين ورد في (صحيح البخاري):

"حدثنا عبد الله بن عبد الوهاب حدثنا حماد عن رجل لم يسمه عن الحسن قال: خرجت بسلاحي ليالي الفتنة فاستقبلني أبو بكرة. فقال: أين تريد؟ قلت: أريد نصرة ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فكلاهما من أهل النار. قيل: فهذا القاتل فما بال المقتول. قال: إنه أراد قتل صاحبه. قال حماد بن زيد: فذكرت هذا الحديث لأيوب ويونس بن عبيد وأنا أريد أن يحدثاني به فقالا إنما روى هذا الحديث الحسن عن الأحنف بن قيس عن أبي بكرة".[١٨١]

---

[180] أبو عبدالله محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري ج٦ ص ٢٥٩٤

[181] المصدر السابق نفس الصفحة

ويذكر البخاري في صحيحه أحاديث تنهى عن الاقتتال الداخلي بين المسلمين. وتعتبر تلك الأحاديث الاقتتال الداخلي من شيم وتصرفات الكفار.

ورد في (صحيح البخاري) في "باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض": حدثنا عمر بن حفص: حدثني أبي: حدثنا الأعمش: حدثنا شقيق: قال: قال عبد الله: قال النبي صلى الله عليه وسلم: " سباب المسلم فسوق وقتاله كفر".

حدثنا حجاج بن منهال: حدثنا شعبة: أخبرني واقد بن محمد، عن أبيه، عن بن عمر:"أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول:"لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض". (أخرجه مسلم).

ويذكر البخاري الحديث المروي عن أبي بكرة حول حرمة القتال بين المسلمين. فعن"....أبي بكرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال: ألا تدرون أي يوم هذا؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه. فقال: أليس بيوم النحر؟ قلنا بلى يا رسول الله !

قال: أي بلد هذا أليست بالبلدة. قلنا بلى يا رسول الله. قال فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا. ألا هل بلغت. قلنا: نعم. قال: اللهم اشهد. فليبلغ الشاهد الغائب، فإنه رب مبلغ يبلغه من هو أوعى له. فكان كذلك، قال: لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض.

فلما كان يوم حرق بن الحضرمي، حين حرقه جارية بن قدامة، قال: أشرفوا على أبي بكرة. فقالوا: هذا أبو بكرة يراك. قال عبد الرحمن: فحدثتني أمي عن أبي بكرة أنه قال: لو دخلوا علي ما بهشت بقصبة".[١٨٢]

وعلى ضوء الوجهة ذاتها نجد النهي الصريح عن حمل السلاح بوجه المسلم. ويذكر البخاري في باب قول النبي صلى الله عليه وسلم من حمل علينا السلاح فليس منا، "حدثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ثم من حمل علينا السلاح فليس منا".[١٨٣]

---

[182] المصدر السابق ج٦ ص ٢٥٩٢ وقد أخرجه مسلم ١٦٧٩

[183] المصدر السابق ج٦ ص ٢٥٩١

ويذكر الترمذي في سننه حديث " لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض". وحديث "تكون فتنة القاعد فيها خير من القائم ".[184]

ومن الناحية العملية امتنعت هذه المجموعة التي تبنت هذه الأحاديث الدخول في الفتن التي جرت في عهد الخليفة الثالث عثمان وانتهت بقتله. واستمرت هذه المجموعة التي ضمت سعد بن أبي وقاص وأبي بكرة وعبدالله بن عمر وعمران ابن الحصين على هذا الموقف في الخلاف الناشئ بين الخليفة الرابع علي بن أبي طالب ومعاوية بن سفيان.

وبهذا أرجأوا الحكم في أي الطائفتين أحق، وفوضوا أمورهم إلى الله.

وقد قال النووي في ذلك: إن القضايا كانت بين الصحابة مشبهة حتى إن جماعة الصحابة تحيروا فيها فاعتزلوا الطائفتين، ولم يقاتلوا، ولم يتيقنوا الصواب.[185]

ولم يبق تأثير هذا الموقف في حدود الصراع الدائر بين علي ومعاوية على السلطة، بل تطورت آراء هذه المجموعة لتشكل بعد سنوات أساساً لمدرسة خاصة في علم الكلام سميت ب (المرجئة). وجوهر الفكرة أن هذه المجموعة وفي بداية ظهورها أشارت بأنها تتبرأ من الخليفة الثالث أو الرابع، وإنما ترجئ أمرهما إلى الله.

وفي مقابل الموقفين الآخرين، موقف قبول الطاعة المطلقة لولي الأمر عادلاً كان أم جائراً، وموقف الوقوف على الحياد في حالة نشوء الصراع ضد ولي الأمر الجائر، والذي ظهر في وقوف البعض من الصحابة على الحياد في الصراع بين الخليفة الرابع ومعاوية، وفي الصراعات اللاحقة على السلطة، برز موقف آخر يدعو الى إعتبار طاعة ولي الأمر (الحاكم) طاعة مشروطة، وقد أسمى بعض المعاصرين هذا الموقف بمبدأ الطاعة المشروطة في الإسلام. ويترتب على الموقف الثالث مشروعية الخروج على الإمام غير العادل، سواء بشكل سلمي، ومشروعية استخدام القوة ضده، ويتعلق هذا الأمر بالركن الثاني من الشروط اللازم توفرها في البغي.

وكما في دعاة الموقفين السابقين يعتمد دعاة الموقف الثالث على حجج شرعية مستمدة من القرآن والسنة النبوية.

---

[184] أبو عيسى محمد بن عيسى السلمي الترمذي سنن الترمذي ج٦ ص ٤٨٦

[185] محمد أبوزهرة تاريخ المذاهب الإسلامية... ص ١١٨

ربط دعاة هذه الوجهة بين ولاية أمر المسلمين وبين العدالة. وفي النص التالي الذي يرجع الى الزمخشري (المتوفي ٥٢٨هـ) في تفسيره المعنون بـ (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل)، نجد هذه الوجهة في أوضح صورها.

يكتب الزمخشري في تفسيره للآية ٥٩ من سورة النساء رابطاً تلك الآية بالآية ٥٨ من نفس السورة: " لما أمر الولاة بأداء الأمانات إلى أهلها وأن يحكموا بالعدل، أمر الناس بأن يطيعوهم وينزلوا على قضاياهم. والمراد بأولي الأمر منكم: أمراء الحق، لأن أمراء الجور ـ الله ورسوله بريئان منهم، فلا يعطفون على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم، وإنما يجمع بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لهما في إيثار العدل واختيار الحق والأمر بهما والنهي عن أضدادهما كالخلفاء الراشدين ومن تبعهم بإحسان. وكان الخلفاء يقولون: أطيعوني ما عدلت فيكم، فإن خالفت فلا طاعة لي عليكم. وعن أبي حازم أن مسلمة بن عبد الملك قال له: ألستم أمرتم بطاعتنا في قوله {وأولي الأمر منكم}. قال: أليس قد نزعت عنكم إذا خالفتم الحق بقوله {فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله ورسوله}. وقيل هم أمراء السرايا، وعن النبي صلى الله عليه وسلم "من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع أمري فقد أطاعني ومن يعص أميري فقد عصاني". وقيل: هم العلماء الديّنون الذين يعلمون الناس الدين ويأمرونهم بالمعروف وينهونهم عن المنكر. {فإن تنازعتم في شيء} فإن اختلفتم أنتم وأولو الأمر منكم في شيء من أمور الدين، فردّوه إلى الله ورسوله، أي إرجعوا إلى الكتاب والسنة. وكيف تلزم طاعة أمراء الجور وقد جنح الله الأمر بطاعة أولي الأمر بما لا يبقى معه شك، وهو أن أمرهم أولاً بأداء الأمانات وبالعدل في الحكم وأمرهم آخراً بالرجوع إلى الكتاب والسنة فيما أشكل، وأمراء الجور لا يؤدون أمانةً، ولا يحكمون بعدل، ولا يردون شيئاً إلى كتاب ولا إلى سنةٍ، إنما يتبعون شهواتهم حيث ذهبت بهم، فهم منسلخون عن صفات الذين هم أولو الأمر عند الله ورسوله، وأحق أسمائهم: اللصوص المتغلبة". [186]

ومن أصحاب هذا الرأي ابن حزم الذي يرى أن الآية التاسعة من سورة الحجرات {وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى

[186] الزمخشري الكشاف ج١ ص ٥٢٤

أمر الله}، تقتضي "الخروج بالقتال على الفئة الباغية، والإمام الظالم باغٍ ومن معه من الطائفة الأخرى".[١٨٧]

ويرى ابن حزم بأن " البغاة ليسوا فقط من خرجوا على الإمام، وإنما الباغي هو من بغى على أخيه المسلم ـ فيجوز أن يكون الباغي سلطاناً ويجوز أن يكون فرداً فإذا كان الباغي هو السلطان كان على المسلمين أن يقاتلوا الباغي حتى يفئ إلى أمر الله. وعلى هذا يصح أن يكون الباغي فرداً ويصح أن يكون جماعةً.[١٨٨]

وضمن الحجج الأخرى التي تشير الى مسألة الطاعة المشروطة بالعدل من قبل ولي الأمر، ترد أحاديث عديدة ومنها:

ـ لا طاعة في معصية الله إنما الطاعة في المعروف (أخرجه مسلم في كتاب الامارة من صحيحه، والنسائي في كتاب البيعة).

ـ لا طاعة في معصية الله (أخرجه أبو داود وابن ماجة في كتاب الجهاد من السنن).

ـ على المرء المسلم الطاعة فيما أحب وكره إلاّ أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا طاعة (أخرجه البخاري في الأحكام).

ـ أطيعوه (صاحب الأمر) ما قادكم بكتاب الله. (أخرجه مسلم في كتاب الامارة)

ـ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. (أخرجه ابن عبد البر في الاستيعاب).

ولم ينحصر أصحاب هذا الموقف في حدود التجريد الفقهي، فقد بين الكثير من الفقهاء مواقفهم في قضية السلطة، بشكل عملي، انعكس في المواقف الملموسة من الأحداث السياسية التي جرت، والتي تمثلت في انتقاد السلطة، ودعم المنتفضين ضدها، وعدم التعاون مع الحكام في حالات تراجع الثورات والانتفاضات ضد الحكام الجائرين.

---

[187] ابن حزم الظاهري المحلى ج١١ ص١٠٦

[188] ابن حزم المحلى ج١١ ص٩٩

يقدم الإمام أبو حنيفة النعمان (٨٠-١٥٠هـ) نموذجاً لموقف فقيه لم ينضوِ الى حركة سياسية مسلحة ضد السلطة، مع الاحتفاظ بموقف سياسي واضح تجاه السلطة غير العادلة، وابداء التعاطف بل والدعم لحركات مناهضة السلطة التي افتقرت الى الشرعية.

ويروى أنه لما خرج زيد بن علي بالكوفة على هشام بن عبد الملك، قال أبو حنيفة: (ضاهى خروجه خروج رسول الله يوم بدر). فقيل له: لم تخلفت عنه؟ قال: (حبسني عنه ودائع الناس، عرضتها على ابن أبي ليلى فلم يقبل. فخفت أن أموت مجهلاً). ويروى أنه قال في الاعتذار عن عدم الخروج مع زيد: (لوعلمت أن الناس لايخذلونه كما خذلوا جده لجاهدت معه لأنه إمام حق، ولكني أعينه بمالي)، فبعث إليه بعشرة آلاف درهم، وقال للرسول: (أبسط عذري له).[189]

واستمراراً لهذا الموقف رفض أبو حنيفة تولية العمل الذي كلفه به ابن هبيرة عامل الأمويين في العراق، رغم المحاذير الناجمة عن رفض توليه هذه المهمة. ويشير ابن الأثير الى النقاش الجاري بينه وبين الفقهاء الذين ارادوا تليينه للقبول بالمهمة بعد تهديد عامل الأمويين بضربه.

وفي إشارة ابن الأثير نجد ان الفقهاء قالوا لأبي حنيفة:

" إنا ننشدك الله ألاّ تهلك نفسك، فإنا إخوانك، وكلنا كاره لهذا الأمر، ولم نجد بدا من ذلك)....فيقول أبو حنيفة: (لو أرادني أن أعد له أبواب مسجد واسط لم أدخل في ذلك، فكيف يريد مني أن يكتب دم رجل يضرب عنقه، وأختم أنا على ذلك! فو الله لا أدخل في ذلك أبداً).[190]

تعرض أبو حنيفة بسبب هذا الموقف الى الحبس والضرب، وبعد أن اضطرت السلطة الى إخلاء سبيله، آوى أبا حنيفة بيتُ الله الحرام عام ١٣٠ هـ، واستقر هناك الى أن وصل العباسيون الى السلطة، حيث أعلن في خطبة مبايعته لأول خليفة عباسي باشتراط "أن يحكم أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم بالعدل والقسطاس المستقيم".[191]

---

[189] محمد أبو زهرة تاريخ المذاهب الإسلامية ص ٣٦٤ نقلاً عن المناقب لابن الزازي.

[190] المصدر السابق نقلاً عن ابن الأثير الكامل ج٥ السنوات ١٢٥،١٢٢، ١٣٠

[191] المصدر السابق ص ٣٦٦

وفي ظل حكم العباسيين رفض أبو حنيفة الإفتاء بتحليل دماء أهل الموصل الذين ثاروا على الخلافة. ورفض مهمة القضاء في عهد المنصور قائلاً: "لا يصلح للقضاء إلاّ رجل يكون له نفس يحكم بها عليك وعلى ولدك وقوادك، وليست تلك النفس لي".

وقد أصرَّ المنصور على توليته للقضاء وأصر أبو حنيفة على الرفض قائلاً: "لو هددتني أن تغرقني في الفرات أو أن ألي الحكم لأخترت أن أغرق".[١٩٢]

وقد توفي أبو حنيفة بعد تعرضه للحبس والضرب بأمر من المنصور. وقد أوصى ألا يدفن في مقبرة جرى فيها غصب، أو أُتهم الأمير فيها بغصب.

هذا الموقف العملي الواضح من السلطة ومن شرعيتها لم يكن نابعاً من فراغ فقهي وبالأخص إذا كان صادراً من فقيه كبير كأبي حنيفة الذي يعتبر زعيم مدرسة فقهية واكبت التطور وحاجات الناس.

وإذا كان لابد لنا أن نختم موضوعة مفهوم الطاعة وحدودها، أو استكمالها في مبحث الركن الثاني من أركان البغي، فيجب أن نذكر بأن التوجهات المختلفة التي أشرنا إليها ضمن هذا المبحث، لا تزال تجد تجلياتها في المواقف المعاصرة من مشروعية السلطة من جهة، ومشروعية الخروج عليها من جهة أخرى، وتشكل أساس التأويل للخروج عن السلطة.

---

[192] المصدر السابق نقلاً عن تاريخ بغداد ج١٣ ص ٢٣٩

استنتاجات

أما أهم الاستنتاجات التي يمكن التوصل اليها حول هذا المبحث فهي:

ـ أنّ الصراع على السلطة بدأ في جانب منه، في سقيفة بني ساعدة، بعد وفاة الرسول الذي لم يترك للمسلمين نظرية للحكم. وبدأ الصراع دون تأسيسات فقهية، وقبل نشوء المذاهب الفقهية أو الاعتقادية، أو مذاهب علم الكلام أساساً.

كما أن الفرقاء في الحوار لم يشيروا الى آيات من القرآن، أو نصوص من الحديث النبوي. وجرى الحديث حول اختيار ومبايعة الزعيم أو الأمير، ضمن القيم العشائرية والموروث القبلي السائد، في وقت لم تكن لهذه القبائل تجربة سابقة في ميدان تأسيس الدولة، واختيار رئيس لها. فالأنصار طالبوا بالخلافة لأنهم نصروا الإسلام. والمهاجرون رأوا بأن لهم الحق في الخلافة لأنه بدون تضحياتهم، ومن ضمنها هجرتهم، لم يكن الإسلام ليصل الى ما وصل إليه في الجزيرة العربية. وقالوا وكان المعبر عنهم بشكل واضح أبو بكر الصديق: بأن العرب لن تقبل إلاّ أن يكون هذا الأمر في قريش. وهكذا نرى إن الحديث قد جرى حول التقاليد العربية الراسخة وإمكانية القبول العربي. كما برز العامل القبلي بشكل واضح في انحياز الخزرج الى المهاجرين، بسبب خلافهم القديم مع الأوس. ولم يتكرر ما جرى في السقيفة لاختيار الخلفاء الراشدين الثلاثة الآخرين، حيث تختلف طريقة وصول كل منهم للخلافة عن الآخر.

ـ في اعتقادنا أن قراءة أحداث السقيفة والصراعات التي جرت بعدها، تستبعد وجود نظرية خاصة بالخلافة في القرآن والسنة النبوية، أو الاعتماد على نظرية الشورى كأساس لأختيار الحاكم. وعلاوةً على ذلك لا نجد في النصوص الأصولية (القرآن والسنة) ما يشير بشكل صريح الى كون الشورى مبدءاً تشريعياً صريحاً في اختيّار الخليفة. كما أن نص الآية ٣٨ من سورة الشورى {وأمرهم شورى بينهم} جاء في سياق الحديث عن سلوك المؤمنين وأخلاقيتهم، ويخلو من الدلالة على كونه نصاً خاصاً بنظام الحكم.

إلاّ أن الانقسام حول مفهوم الخلافة وأحقية كل طرف بذلك أوجدت النواتات الأساسية لما سميّ مؤخراً بنظرية الخلافة في مذاهب السنة، ونظرية الإمامة في مذاهب الشيعة.

وعلى حد قول الشهرستاني فإن " أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلَّ على الإمامة في كل مكان".

ـ تبلور مفهوم البغي وأركانه، ارتباطاً بالصراع المسلح على السلطة، الذي وجد كل طرف شرعيته في ايجاد الحجج الفقهية والشرعية لأحقيته بالسلطة، وبشكل تجاوز نص الآية من سورة الحجرات. ووجد الفقهاء في الأدوار الفقهية الأخرى لما جرى من أحداث، خلال هذه الفترة، أساساً لبلورة

وصياغة تصوراتهم وفهمهم للبغي وأركانه وللآثار المترتبة عليه. واستخدموا الى حد معين القياس الفقهي في الموقف من الآثار والحالات الجديدة، في ظل واقع جديد في البلدان الإسلامية، حيث صار الحديث فيها عن وجود فعلي لأكثر من خليفة في الأمصار الإسلامية، وسيطرة المنتفضين على سلطة الخلافة لسنوات عديدة. مما أدى الى آثار اقتصادية واجتماعية، ونتائج متباينة في فقه المعاملات، بين الناس الخاضعين لسلطة المناطق الخارجة عن سلطة الخلافة المركزية.

ـ أن مفهوم الإمام الحق، مفهوم متغير، حسب المذاهب الفقهية والعقائدية التي تطورت بعد أحداث الفتنة الأولى. وقد ميّز الفقهاء المسلمون بين عدة مصطلحات تتعلق بمفهوم شرعية السلطة أو الحكم، ومنها الخلافة أو الإمامة الكبرى، والامارة والسلطة والحكم، والشروط الواجب توفرها في مَنْ يتولى منصب الإمام.

لقد أدخلت تجربة الدولة الأموية طريقة أخرى لنقل السلطة، وهي طريقة ولاية العهد لابن الخليفة المتوفي. وهذه الطريقة في نقل السلطة ليست بعيدة عن الخلفية الثقافية العربية والنزعة القبلية السائدة، أو حتى سيطرة عائلة معينة من القبيلة على كرسي السلطة في الدولة. وانتبه الفقهاء الى هذا الواقع الجديد، فظهر التأسيس الفقهي على اساس الأمر الواقع لإمكانية أو مشروعية نقل السلطة بهذه الطريقة، إضافةً الى طريقة أهل الحل والعقد التي مورست بشكل معين ومحدود، في تجربة الخلفاء الراشدين في الحكم. وفي اعتقادنا أن فكرة ولاية العهد أثرت على نظرية الإمامة الشيعية (الجعفرية الإثنى عشرية) المبنية أيضاً على أساس تحديد الإمام عن طريق التوارث العمودي لأبناء الحسين بن علي الذي ثار على يزيد، ونُكِّل به وبأفراد عائلته وصحبه بوحشية.

ـ أصبح مفهوم البغي واستحقاقاته من الناحية العملية مناطاً بنتائج الصراعات على السلطة، فليس من قوة باستطاعتها محاسبة الباغي المنتصر والمتغلب على الحاكم العادل، وما على عامة المسلمين إلاّ تقبُّل الأمر الواقع بحجة "درء المفسدة، ووقوع الضرر" في حالة الخروج على المتغلب.

وفي المحصلة النهائية جرت المحاولات ضمن هذا النطاق من أجل تكييف النص الديني أو التفسير الفقهي مع النتائج العملية للصراعات على السلطة من قبل المنتصرين، أو لضرورات السعي من أجل الحصول على السلطة من قبل المعارضين. وهذا ما جعل مشروعية السلطة ومفهوم الإمام الحق موضع تساؤل طوال التاريخ الإسلامي.

ـ اختلف الفقهاء المسلمون حول المقصود بولي الأمر، الوارد في نص الآية ٥٩ من سورة النساء { يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً}. والمقصود بأولي الأمر

ضمن آراء الفقهاء هم: الأمراء، أي أهل السلطة، العلماء أي الفقهاء، الصحابة، أبوبكر وعمر، الأئمة المعصومون على قول الشيعة، وإجماع أهل الحل والعقد على حد قول الرازي.

ولم يكن هذا الإختلاف بعيداً عن الصراع الكامن بين سلطة الفقهاء من جهة كمصدر للتفسير والتأويل، وسعيهم الى الاستقلال النسبي كمؤسسة ثقافية وفكرية عن مؤسسة السلطة، وبين الأمراء السياسيين والعسكريين كمصدر للسلطة السياسية الفعلية المبنية على حقيقة الأمر الواقع. كما انعكس الخلاف السياسي بين دعاة نظرية الخلافة ودعاة نظرية الإمامة الشيعية على فهم المقصود بولي الأمر، إضافةً الى سعي المعارضة في الفترات المتباينة الى عدم الإعتراف بسلطة الحكام بعد الخلفاء الراشدين.

ـ أما حول مفهوم الطاعة وحدودها فهناك إجماع جمهور متأخري فقهاء أهل السنة والجماعة على وجهة الطاعة المطلقة. وتتجسد هذه الفكرة بقبول الحاكم الظالم على أساس قبول الأمر الواقع. وهي فكرة أقدم من طروحات الإمام أحمد بن حنبل. فهذه الفكرة تنسب الى السياسي العربي عمرو بن العاص القائل "سلطان عادل خير من سلطان ظالم، وسلطان غشوم خير من فتنة تدوم"، حسب ما أورد اليعقوبي في تاريخه.

وفي اعتقادنا أن الحديث عن وجود إجماع وإستقرار أهل السنة والجماعة، وارتباطاً بظهور مصطلح أهل السنة والجماعة بعد قرون من ظهور الإسلام والصراعات الدموية التي سبقت ظهور هذا المصطلح، يجعل من وجهة الإجماع هذه مأخوذة من إجماع الطبقات المتأخرة من التابعين وتابعي التابعين. ولا يعدو الأمر كونه معياراً مبنياً على رؤية اجتهادية أو تجريبية، مفادها أن الخروج على الإمام حتى وإن كان جائراً سيخلق نوعاً من الفتنة التي لا تحمد عقباها.

ـ على الرغم من قول إجماع جمهور متأخري فقهاء أهل السنة والجماعة على وجهة الطاعة المطلقة، فأن التجربة التاريخية شهدت نقيضها قبل ذلك الإجماع وبعده، وظهرت حركات المقاومة المسلحة الرامية الى قلب السلطة الحاكمة اعتماداً على التأويل الفقهي المستند على الفكر الديني السائد. واستند هذا الموقف على اعتبار طاعة ولي الأمر (الحاكم) طاعة مشروطة، وقد أسمى بعض المعاصرين هذا الموقف بمبدأ الطاعة المشروطة في الإسلام. وتترتب على الموقف مشروعية الخروج على الإمام غير العادل، سواء بشكل سلمي، ومشروعية استخدام القوة ضده، ويتعلق هذا الأمر بالركن الثاني من الشروط اللازم توفرها في البغي.

وفي مقابل الموقفين الآخرين، وقف البعض من الصحابة على الحياد في الصراع بين الخليفة الرابع ومعاوية، وفي الصراعات اللاحقة على السلطة.

المبحث الثاني

الخروج عن طاعة الإمام الحق بتأويل مغالبة

المطلب الأول: الخروج عن طاعة الإمام بتأويل

يعتبر الخروج عن طاعة الإمام الركن الأول من أركان البغي، كما أشرنا في المطلب الأول من المبحث الأول.والإشكالية الأساسية في تحديد الركن الأول للبغي تكمن في مسألة تحديد الإمام الحق. وهذه المسألة قديمة قدم التجربة الإسلامية. وهي من أكثر القضايا التي أثارت اختلافاً واضحاً في الرأي، إذا لم نقل بأنها القضية الأساسية التي تعتبر بنيةً أساسية لنشوء المذاهب والفرق الإعتقادية والتي لم تبق في إطار المذاهب الإعتقادية بل شملت المذاهب الفقهية، نتيجة ارتباط المذاهب الفقهية والإعتقادية بنبض حياة المجتمع الإسلامي وبالتجربة التاريخية الإسلامية، على الرغم من محاولات المنهج التجريدي التي حاولت التعامل مع النصوص الفقهية ومصادرها بشكلها المقدس المجرد المنزوع من واقع المجتمع الإسلامي.

ومفهوم الإمام الحق مفهوم وارد في المذاهب الفقهية والاعتقادية. ويرتبط أساساً بمفهوم الخلافة أو الإمامة أو الإمامة الكبرى كما يرد في المذاهب المختلفة. ومفهوم الإمام الحق هو المفهوم الذي يحدد مشروعية السلطة في المجتمع الإسلامي. وقد أشرنا في المبحث الأول الى الخلفية التاريخية لمسألة المشروعية. فالبغي هو خروج عن السلطة الشرعية "الإمام الحق". فإذا لم يتوفر مفهوم الإمام الحق، هل يعتبر الخروج عنه بغياً أم لا؟

إن الموقف من التساؤل أعلاه لا يمكن النظر إليه إلاّ من منظور التأويل، وبالتالي فإن الإختلاف في مشروعية السلطة، ومسألة طاعة السلطة وحدودها، يشكل التأويل المراد بتوفره في الركن الأول من البغي.

والتأويل في اللغة مأخوذ من الأول وهو الرجوع، قال في القاموس:" آل إليه ومآلاً: رجع، وعنه ارتد...ثم قال: وأوّل الكلام تأويلا وتأوله: دبّره وقدره وفسره، والتأويل عبارة الرؤيا"... وقال ابن منظور في لسان العرب: الأول: الرجوع، آل الشئ، يؤول أولا ومآلا ردع، وآول الشئ رجعه، وآلت عن الشئ ارتددت... وأوّله وتأوّله فسره...الخ....فكأن المؤوّل أرجع الكلام إلى ما يحتمله من المعاني... وقيل التأويل مأخوذ من الإيالة وهي السياسة، فكأن المؤوِّل يسوس الكلام ويضعه في موضعه ـ قال الزمخشري في أساس البلاغة: " آل الرعية يؤولها إيالة حسنة، وهو حسن الإيالة، وائتالها، وهو مؤتال لقومه مقتال عليهم، أي سائس محتكم.." .[١٩٣]

وقد وردت كلمة التأويل في القرآن الكريم في آيات عديدة منها:

ـ الآية ٧ من سورة آل عمران:{فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم يقولون آمنّا به كل من عند ربنا} .

ـ الآية ٥٩ من سورة النساء:{فإن تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله وباليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا} .

ـ الآية ٣٥ من سورة الأعراف:{هل ينظرون إلا تأويله، يوم يأتي تأويله} .

ـ الآية ٣٩ من سورة يونس:{ بل كذّبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله} .

ـ الآية ٦ من سورة يوسف:{ وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث} .

ـ الآية ٣٧ من سورة يوسف:{ قال لا يأتيكما طعام ترزقانه إلاّ نبأتكما بتأويله} .

ـ الآية ٤٤ من سورة يوسف:{ وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين} .

ـ الآية٤٥ من سورة يوسف:{ أنا أنبئكم بتأويله} .

ـ الآية١٠٠ من سورة يوسف:{ هذا تأويل رؤياي من قبل} .

ـ الآية ٧٨ من سورة الكهف:{ سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا} .

---

[193] محمد حسين الذهبي التفسير والمفسرون ج١ ص١٨ نقلاً عن الاتقان في علوم القرآن ج٣ ص٣٣١ و ج١٣ ص٣٤ وج١ ص١٥

ـ الآية ٨٢ من سورة الكهف:{ ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبرا }.

أما في الإصطلاح، فالتأويل عند المتقدمين يأتي بمعنى التفسير وبيان معنى الكلام أو نفس المراد بالكلام.

وبهذا الصدد يقول الأستاذ محمد حسين الذهبي أن التأويل والتفسير مترادفان عند السلف، وحسب قوله: "هذا هو ماعناه مجاهد من قوله: (إن العلماء يعلمون تأويله)، يعني القرآن".[١٩٤]

أما مصطلح التأويل عند المتأخرين فيعني: "صرف اللفظ عن المعنى الراجح الى المعنى المرجوح لدليل يقترن به...والمتأوِل مطالب بأمرين:

الأمر الأول: أن يبين إحتمال اللفظ للمعنى الذي حمله عليه وادعى أنه المراد.

الأمر الثاني: أن يبين الدليل الذي أوجب صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح، وإلاّ كان تأويلاً فاسداً، أو تلاعباً بالنصوص".[١٩٥]

وفي اعتقادنا أن الخلاف بين المفسرين والفقهاء حول التفسير والتأويل، وإن كان شكلياً في بدايات التجربة التاريخية الإسلامية وبعد وفاة النبي، إلاّ أنه لم يعد كذلك بعد انتشار الإسلام وتطور الدولة وبروز المدارس الفقهية أو مدارس التفسير وعلم الكلام. فالمدارس الفقهية والتفسيرية التي ألزمت نفسها أساساً بالرجوع الى الرواية لفهم معاني ومقاصد النص المقدس وبالأخص آيات القرآن، ميّزت بين مفهومي التفسير والتأويل، حتى تميز بين النقل بالرواية والاعتماد عليها كأساس لفهم النص المقدس، وبين المنهج العقلي الذي يعتمد على الإستنباط، المعتمد من قبل أهل الرأي.

وقد سار الكثير من المتأخرين على هذا الرأي. وضمن هذه الوجهة أيضاً يذكر الدكتور محمد حسين الذهبي: " أن التفسير ما كان راجعاً إلى الرواية، والتأويل ماكان راجعاً إلى الدراية، وذلك لأن التفسير معناه الكشف والبيان. والكشف عن مراد الله تعالى لا نجزم به إلاّ إذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو عن بعض أصحابه الذين شهدوا الوحي وعلموا ما

---

[194] المصدر السابق ج١ ص١٩

[195] المصدر السابق ج١ ص٢٠

أحاط به من حوادث ووقائع، وخالطوا رسول الله صلى لله عليه وسلم، ورجعوا إليه فيما أشكل عليهم من القرآن الكريم.

وأما التأويل فملحوظ فيه ترجيح أحد محتملات اللفظ بالدليل. والترجيح يعتمد على الاجتهاد، ويتوصل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ ومدلولاتها في لغة العرب".[196]

غير أن الإعتماد على الرواية وإعطاء الأولوية لما أطلق عليه بعض الفقهاء والمفسرين مصطلح "التفسير بالمأثور"، لم يعط الإجوبة الشافية لما استجد من حوادث.

وأثار الإعتماد على هذه الطريقة إشكاليات منهجية ناجمة عن طبيعة الثقافة الشفاهية في المجتمع العربي، وإعتماد الصحابة على أهل الكتاب من اليهود والنصارى، كمصدر للتفسير في عصر الخلافة، إضافة الى تأثير الثقافة العربية السائدة بالمفاهيم والقصص المتعلقة بحياة الأنبياء والسائدة في "الإسرائيليات". كما أن الصحابة أنفسهم كانوا متفاوتين في فهم معاني القرآن.

وجاءت أحداث جديدة تتعلق بأمور لم يجد المسلمون نصوصاً مقدسةً قطعية وحاسمة للخلاف فيما بينهم، وبالأخص في قضية السلطة التي أصبحت قضية أساسية في المدارس الفقهية والاعتقادية وفي المذاهب السياسية.

ومن خلال التجربة الحياتية، أصبحت قضية تأويل النص الديني أساساً لإضفاء المشروعية على حركات سياسية، رفضت السلطة وشككت في مشروعيتها. ولم يستطع حتى الفقهاء الذين كان لديهم موقف إيجابي من السلطة الحاكمة وأضفوا المشروعية عليها، تجاوز مسألة تأويل النص الديني كأساس في الخلاف مع الخصم في قضية السلطة.

لقد حدد الفقهاء المسلمون طبيعة الخارجين عن طاعة الإمام بعدة أنواع، وحددوا شرط التأويل (أي الجانب العقائدي المفضي للخروج) كأحد شروط تكييف الفعل في إطار البغي. لذا فقد ميزوا بين الخارجين بتأويل وبين الخارجين بدون تأويل. واختلفوا في التكييف الفقهي لتصرفات (الخوارج).*

---

[196] الدكتور محمد حسين الذهبي، تفسير ومفسرون ج١ ص ٢٣

* (الفرقة الإسلامية التي اختلفت في مسألة السلطة السياسية مع الخليفة الرابع علي بن أبي طالب).

فمن الألفاظ المتعلقة بالبغاة في المؤلفات الفقهية الإسلامية، نجد مصطلح الخوارج. وفي بعض كتب الفقه ترد الأحكام المتعلقة بالبغي في باب الخوارج. ويتشدد بعض الفقهاء في الموقف منهم، فينعتونهم بالكفر والإثم، وبالتالي يجري وضع البغاة من قبل البعض في خانة التكفير. وهذا الموقف باعتقادنا أمر سياسي بحت متعلق بالصراعات السياسية السائدة على السلطة، ومحاولة كل طرف تكفير الطرف الآخر وتبرير موقفه تجاهه، مستمداً الشرعية من الفقه. فنجد ابن عابدين يقول:" إنّهم يرون عليّ بن أبي طالبٍ رضي الله عنه على باطلٍ بقبوله التّحكيم، ويوجبون قتاله، ويستحلّون دماء أهل العدل، ويسبون نساءهم وذراريّهم، لأنّهم في نظرهم كفّار. وأكثر الفقهاء يرون أنّهم بغاة، ولا يرون تكفيرهم، وذهبت طائفة من أهل الحديث إلى أنّهم كفّار مرتدّون. وقال ابن المنذر: لا أعلم أحداً وافق أهل الحديث على تكفيرهم، وذكر ابن عبد البرّ أنّ الإمام عليّاً رضي الله عنه سئل عنهم: أكفّار هم؟ قال: من الكفر فرّوا. قيل: فمنافقون؟ قال: إنّ المنافقين لا يذكرون اللّه إلاّ قليلاً. قيل فما هم؟ قال: هم قوم أصابتهم فتنة، فعموا وصمّوا، وبغوا علينا، وقاتلوا فقاتلناهم. وقال لهم: لكم علينا ثلاث: لا نمنعكم مساجد اللّه أن تذكروا فيها اسم اللّه، ولا نبدؤكم بقتالٍ، ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم معنا."[١٩٧]

ويصنف ابن نجيم في (البحر الرائق) الخارجين عن طاعة السلطة أو الإمام بثلاثة أصناف. وهم قطاع الطريق، وخوارج، وبغاة. كما يذكر أن مؤلف (فتح القدير) يذكر تمييز بعض الفقهاء بين الخوارج من جهة، وبين البغاة. فالخوارج ـ حسب رأيه ـ "قوم لهم منعة وحمية خرجوا عليه أنه على باطل كفر أو معصية توجب قتاله بتأويلهم. يستحلون دماء المسلمين وأموالهم ويسبون نساءهم ويكفرون أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. وحكمهم لدى جمهور الفقهاء والمحدثين حكم البغاة وذهب بعض المحدثين إلى كفرهم".[١٩٨]

ويستند ابن نجيم الى قول ابن المنذر ويقول: "قال ابن المنذر لا أعلم أحدا وافق أهل الحديث على تكفيرهم. وهذا يقتضي نقل إجماع الفقهاء. وذكر في (المحيط) أن بعض الفقهاء لا يكفر أحدا من أهل البدع. وبعضهم يكفرون بعض أهل البدع وهو من خالف ببدعته دليلا قطعيا ونسبه إلى أكثر أهل السنة. والنقل الأول أثبت... وما ذكره محمد بن الحسن من حديث

[197] ابن عابدين حاشية ابن عابدين ج٤ ص ٢٦١

[198] ابن نجيم البحر الرائق ج٥ ص ١٥١

الحضرمي يدل على عدم تكفير الخوارج. وأما البغاة فقوم مسلمون خرجوا على الإمام العدل، ولم يستبيحوا ما استباحه الخوارج من دماء المسلمين وسبي ذراريهم. فما في (البدائع) من تفسير البغاة بالخوارج فيه قصور. وإنما لا نكفر الخوارج باستحلال الدماء والأموال لتأويلهم، وإن كان باطلا بخلاف المستحل بلا تأويل".[١٩٩]

وللشافعي رأي واضح في هذا المجال فهو يقول: "لو أن قوما أظهروا رأي الخوارج، وتجنبوا جماعات الناس، وكفروهم، لم يحلل بذلك قتالهم. لأنهم على حرمة الإيمان، لم يصيروا إلى الحال التي أمر الله عز وجل بقتالهم فيها".[٢٠٠]

يستند الشافعي في موقفه الذي ذكرناه أعلاه الى الشواهد التاريخية في سيرة كل من الخليفة الراشدي الرابع من الخوارج، وموقف الخليفة الراشدي الخامس من الخوارج ومن المعارضين لسلطته في الخلافة الأموية.

ويذكر الشافعي تلك الحادثة المتعلقة بخطبة الخليفة الرابع في المسجد وسماعه قول الخوارج من ناحية المسجد لا حكم إلا لله عز وجل. فقال علي رضي الله تعالى عنه كلمة حق أريد بها باطل.

وقد بين الخليفة موقفه من الخوارج قائلاً " لكم علينا ثلاث لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله ولا نمنعكم الفيء ما كانت أيديكم مع أيدينا ولا نبدؤكم بقتال".[٢٠١]

أما موقف الخليفة عمر بن عبد العزيز من الخوارج، الذي يستند الشافعي أيضاً عليه في موقف من الخوارج، كما هو وارد في (الأم) للشافعي وفي (المبسوط) للسرخسي، فأن جوهر الحادثة، نقلاً عن عبد الرحمن بن الحسن بن القاسم الأزرقي الغساني عن أبيه هو أن "عديا كتب لعمر بن عبدالعزيز أن الخوارج عندنا يسبونك. فكتب إليه عمر بن عبدالعزيز إن سبوني فسبوهم أو اعفوا عنهم. وإن أشهروا السلاح فأشهروا عليهم. وإن ضربوا فاضربوهم. قال الشافعي رحمه الله تعالى وبهذا كله نقول ولا يحل للمسلمين بطعنهم دماءهم، ولا أن يمنعوا الفيء ما جرى عليهم حكم الإسلام وكانوا أسوتهم في جهاد عدوهم ولا يحال بينهم وبين المساجد

---

[199] ابن نجيم البحر الرائق ج٥ ص١٥١

[200] الشافعي الأم ج٤ ص ٢١٧

[201] الشافعي الأم ج٤ ص ٢١٧

والأسواق. قال ولو شهدوا شهادة الحق وهم مظهرون لهذا قبل الاعتقاد أو بعده وكانت حالهم في العفاف والعقول حسنة انبغى للقاضي أن يحصيهم، بأن يسأل عنهم، فإن كانوا يستحلون في مذاهبهم أن يشهدوا لمن يذهب مذهبهم بتصديقه على ما لم يسمعوا ولم يعاينوا أو يستحلوا أن ينالوا من أموال من خالفهم أو أبدانهم شيئا يجعلون الشهادة بالباطل ذريعة إليه لم تجز شهادتهم. وإن كانوا لا يستحلون ذلك جازت شهادتهم وهكذا من بغى من أهل الأهواء".[٢٠٢]

المطلب الثاني: الخروج عن الطاعة مغالبةً

يشترط لتوفر أركان البغي أن يكون الخروج على الإمام الحق بتأويلٍ، مغالبةً، أي باستخدام القوة والغلبة ضد السلطة الشرعية. واشتراط هذا الشرط في جريمة البغي أمر مهم، إرتباطاً بتنظيم جانب آخر من علاقة الفرد المسلم أو المواطن في الدولة الإسلامية بالسلطة وحقه في إبداء ملاحظاته وآرائه، وموقفه من السلطة، بل وحقه في المعارضة السلمية. وتحقق هذا الأمر لا يتعلق فقط بموقف المعارضين المتأولين لشرعية السلطة، بل بموقف الحكام وتصرفاتهم مع المعارضين لهم، واستخدامهم القوة لفرض البيعة والمشروعية، في وقت لم تكن هناك سلطة لتدخل القضاء المستقل لحسم مثل هذه القضايا السياسية المهمة، بسبب عدم استعداد الخليفة أو الحاكم، لطرح قضية مشروعية حكمه من عدمه، أمام القضاء ليبت بالأمر ويحسم النزاع.

تقدم لنا التجربة التاريخية الإسلامية شواهد عديدة وأمثلة متناقضة حول تصرفات الحاكم مع المعارض السياسي، وتفهم بعض الحكام لآراء وانتقادات الآخرين من الذين يختلفون معه، في حين نجد كسمة عامة ضيق صدر الحكام الآخرين في التعامل مع هؤلاء وهذا ما نجده كثيراً في تاريخ الملوك والخلفاء المسلمين.

وقبل أن نذكر حوادث وشواهد تاريخية في تعامل الحاكم المسلم مع الغير في النزاعات حول السلطة أو مع موقف المعارض للحاكم، لا بدَّ أن نشير بأن علاقة النبي مع المسلمين وعلاقة الخلفاء الأوائل مع المسلمين في مجتمع الجزيرة العربية كانت علاقة يومية حميمية مبنية على حيوية الوحي وارتباطه اليومي بالواقع، وباستفسارات المسلمين، وسلوك ومواقف النبي، ومواقف وتصرفات

---

[202] الشافعي الأم ج٤ ص٢١٧

المسلمين، كما كانت مساهمة المسلمين في كل ما يخص شؤون حياتهم وحاجاتهم اليومية، مبنية على التواصل والاتصال المباشر بالخليفة، دون حاجب أو جند أو وزير أو دواوين، تكرس المراتبية وتضيف الهالة على الخليفة في الجزيرة العربية، وفي المدينة على وجه الخصوص.

ضمن هذه الوجهة نجد قيام النص القرآني بتعديل بعض الأمور التي كان يقررها النبي من أحكام في الخصومات التي تنشأ بين المسلمين، والأكثر من ذلك نجد أن النص القرآني ينتقد النبي لتصرف معين، كما هو الحال في الآية الأولى والثانية من سورة عَبَسَ، {عبَسَ وتولى أن جاءه الأعمى}.

يقول الواحدي: قوله تعالى {عَبَسَ وَتَوَلَّى أن جاءَهُ الأعمى} وهو ابن أم مكتوم، وذلك أنه أتى النبي صلى الله عليه وسلم وهو يناجي عتبة بن ربيعة وأبا جهل بن هشام وعباس بن عبد المطلب وأبياً وأمية ابني خلف ويدعوهم إلى الله تعالى ويرجو إسلامهم، فقام ابن أم مكتوم وقال: يا رسول الله، علمني مما علمك الله، وجعل يناديه ويكرر النداء ولا يدري أنه منشغل مقبل على غيره، حتى ظهرت الكراهية في وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم لقطعه كلامه، قال في نفسه: يقول هؤلاء الصناديد إنما أتباعه العميان والسفلة والعبيد، فعبس رسول الله صلى الله عليه وسلم وأعرض عنه، وأقبل على القوم الذين يكلمهم، فأنزل الله تعالى هذه الآيات، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك يكرمه وإذا رآه يقول: مرحباً بمن عاتبني فيه ربي.

أخبرنا محمد بن عبد الرحمن المصاحفي، أخبرنا أبو نجم ومحمد بن أحمد بن حمدان أخبرنا أبو يعلى، حدثنا سعيد بن يحيى بن سعيد، حدثنا أبي قال: هذا ما قرأنا على هشام بن عروة، عن عائشة قالت: أنزلت عبس وتولى في ابن أم مكتوم الأعمى، أتى إلى النبي صلى الله عليه وسلم فجعل يقول: يا رسول الله أرشدني، وعند رسول الله رجال من عظماء المشركين، فجعل النبي صلى الله عليه وسلم يعرض عنه ويقبل على الآخرين، ففي هذا نزلت عبس وتولى، رواه الحاكم في صحيحه عن علي بن عيسى الحيري، عن العتابي، عن سعد بن يحيى.[٢٠٣]

وتتجاوز الآية سبب نزولها المتعلق بتعامل طرف يمثل السلطة الدينية والدنيوية في المدينة مع شخص أعمى يريد أن يحاور ذلك الطرف، لترسخ تقليداً جديداً في العلاقة بين الحاكم والمحكوم،

[203] الواحدي أسباب النزول ص ١٥٧

لصالح الشخص الذي يعتبر من العامة، وليؤسس لمفهوم إمكانية انتقاد السلطة، حتى وإن كان النبي نفسه، المراقب من الله عن طريق الوحي.

وأولى الشواهد في الاختلاف السياسي مع الحاكم فيما يتعلق بمشروعية الحكم تتجلى في الموقف من مبايعة الخليفة الأول أبو بكر الصديق. فقد عارض علي بن أبي طالب خلافة الصديق وامتنع عن مبايعته أشهراً، ثم عاد إلى مبايعته. وامتنع سعد بن عبادة مرشح الأنصار للخلافة في السقيفة مبايعةَ الصديق وإعطاء الخلافة لقريش، واستمر على موقفه في عدم بيعته حتى وفاته. غير أن وفاته في ظروف غامضة، تثير الأسئلة حول ارتباط موته الغامض بموقفه من عدم البيعة.

وتشير مصادر التاريخ الإسلامي الى اعتزال سعد بن عبادة الحياة العامة، وكان لا يحضر صلاة الجماعة، وإنما يصلي في بيته. ولما فتحت بلاد الشام هاجر إليها ومات هناك عام ١٤ هجرية. ويروي ابن عساكر عن النضر بن شميل روايةً موجزة تذكر أنه بال قائماً فمات، فسُمع قائل يقول:

نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة

ورميناه بسهمين فلم تخط فؤاده

وجاءت هذه الرواية عن ابن سيرين. وفي (شرح البلاغة لإبن أبي الحديد) إشارة الى أن "سعد بن عبادة خرج الى حوران فمات بها... فقيل قتله الجن لأنه بال قائماً في الصحراء ليلاً، ثم أورد البيتين المنسوبين الى الجن في نص مطابق لنص ابن عساكر. وينقل ابن أبي الحديد رواية تقول: أن أمير الشام يومئذ أكمن له من رماه ليلاً، وهو خارج الى الصحراء بسهمين فقتله لخروجه عن طاعة الإمام أي الخليفة.[٢٠٤]

ويبدو أن هناك نوعاً من الغموض في موت سعد بن عبادة، ارتباطاً بموقفه المعارض من الخلافة.

أفضت الممارسة العملية في حكم الخليفة الراشدي الرابع الى جملة من القواعد في التعامل مع معارضيه. وقد وصل الأمر إلى حد قيام أحد المعارضين للخليفة بتهديده وشتمه على أبواب المسجد، دون أن يتعرض للعقاب أو المساءلة، وهذا أمر لا نجده في تصرف أي رئيس دولة إسلامي في الوقت الحاضر.

---

[204] تناول الباحث هادي العلوي هذا الموضوع بشئ من التفصيل في كتابه فصول من تاريخ الإسلام السياسي ص١٩٩

تشير كتب الفقه ومنها (السير) لمحمد حسن الشيباني، و (المبسوط) للسرخسي الى حديث كثير الحضرمي، حيث قال:" دخلت مسجد الكوفة من قبل أبواب كندة فإذا نفر خمسة يشتمون عليا رضي الله عنه وفيهم رجل عليه برنس يقول: أعاهد الله لأقتلنه. فتعلقت به وتفرق أصحابه. فأتيت به عليا رضي الله عنه. فقلت: إني سمعت هذا يعاهد الله ليقتلنك. قال: ادن ويحك من أنت. قال: أنا سوار المنقري. فقال علي رضي الله عنه: خل عنه. فقلت: أخلي عنه وقد عاهد الله ليقتلنك. فقال: أفأقتله ولم يقتلني! قلت: وأنه قد شتمك. قال: فاشتمه إن شئت أو دعه. وفي هذا دليل على أن من لم يظهر منه خروج فليس للإمام أن يقتله وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى قال: ما لم يعزموا على الخروج فالإمام لا يتعرض لهم فإذا بلغه عزمهم على الخروج فحينئذ ينبغي له أن يأخذهم فيحبسهم قبل أن يتفاقم الأمر لعزمهم على المعصية وتهييج الفتنة وكان هؤلاء لم يكونوا مغلبين الخروج عليه ولم يعزموا على ذلك أو لم يصدقه علي رضي الله تعالى عنه فيما أخبره به من عزمه على قتله فلهذا أمره بأن يخلي عنه وليس مراده من قوله فاشتمه إن شئت أن ينسبه إلى ما ليس فيه فذلك كذب وبهتان لا رخصة فيه وإنما مراده أن ينسبه إلى ما علمه منه فيقول يا فتان يا شرير لقصده إلى الشر والفتنة وما أشبه ذلك من الكلام".[٢٠٥]

وضمن الشواهد في فترة حكم الخليفة الراشدي الرابع وهي فترة اعتمد الفقهاء على أحداثها لوضع اللبنات الأساسية للبغي، نجد التعامل المرن للخليفة مع معارضيه في الرأي، واستعداده للاجتماع معهم في المساجد مع بقائهم على آرائهم والتعاون معهم بشتى الأشكال، والعمل المشترك في الجهاد واعطائهم نسبهم من الغنائم، وعدم القيام بقاتلتهم، لاختلافهم في الرأي على قضية الحكم ومشروعيته.

يقول السرخسي: "وبلغنا عن علي رضي الله عنه أنه بينما هو يخطب يوم الجمعة إذ حكمت الخوارج من ناحية المسجد. فقال علي رضي الله عنه كلمة حق أريد بها باطل، لن نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله. ولن نمنعكم الفيء، ما دامت أيديكم مع أيدينا. ولن نقاتلكم حتى تقاتلونا. ثم أخذ في خطبته. ومعنى قوله إذ حكمت الخوارج، أي نادوا الحكم لله. وكانوا يتكلمون بذلك، إذا أخذ علي رضي الله عنه في خطبته ليشوشوا خاطره، فإنهم كانوا يقصدون بذلك نسبته إلى الكفر لرضاه بالحكمين، وتفويضه الحكم إلى أبي موسى رضي الله عنه. ولهذا قال علي رضي الله عنه كلمة

---

[205] محمد حسن الشيباني السير ج١ ص٢٢٨، السرخسي المبسوط ج١٠ ص ١٢٥

حق أريد بها باطل. يعني أن ظاهر قول المرء الحكم لله حق. ولكنهم يقصدون به الباطل. وهو نسبته إلى الكفر. ثم فيه دليل على أنهم ما لم يعزموا على الخروج، فالإمام لا يتعرض لهم بالحبس والقتل. فإن المتكلمين بذلك ما كانوا عازمين على الخروج. ثم ذلك، فلهذا قال لن نمنعكم مساجد الله، ولن نمنعكم الفيء. وفيه دليل على أن التعريض بالشتم لا يوجب التعزير فإنه لم يعزرهم. وقد عرضوا بنسبته إلى الكفر والشتم بالكفر موجب للتعزير. وفيه دليل على أن الخوارج إذا كانوا يقاتلون الكفار تحت راية أهل العدل، فإنهم يستحقون من الغنيمة ما يستحقه غيرهم".[٢٠٦]

ولكن إعطاء الهامش للمعارضة في الدولة الإسلامية الناشئة، للتعبير عن رأيها بما في ذلك نقد السلطة سلمياً، أو عدم البيعة للخليفة المسيطر على الحكم، ظل محكوماً بمقاييس القيم الثقافية والاجتماعية والعلاقات القبلية السائدة من جهة، ونزوع الحكام للمحافظة على السلطة، وعدم استعدادهم التخلي عنها لأي سبب كان، في كل مرحلة من مراحل تطور الدولة الإسلامية. وهذا ما أدى الى استخدام السلطة للعنف والقوة ضد خصومها، ولجوء المعارضة الى نفس الأسلوب، وسعي الطرفين إلى إيجاد المسوغ الفقهي عبر اتهام المقابل بالبغي والظلم.

ووصل الأمر الى حدود اتهام مفكري المعارضة حتى وإن لم يستخدموا العنف، بالكفر والزندقة والتأويل الفاسد الذي يستحق قائله الموت.

بسبب هذه العلاقة الملتبسة بين السلطة الإسلامية وبين المعارضة التي كانت هي الأخرى إسلامية أيضاً، سقطت ضحايا كثيرة، وأريقت دماء. ويمكن تعداد عشرات الأسماء من المقتولين والمغتالين أو المشكوك في موتهم خلال تلك الفترات التاريخية، منهم: الخليفة الراشدي الثالث، الخليفة الراشدي الرابع، الحسين بن علي، عبدالله بن الزبير، مالك بن الأشتر الذي عين والياً على مصر في عهد الخليفة الراشدي الرابع واغتيل في الطريق الى مصر، اغتيال عبد الرحمن بن خالد بن الوليد في عهد معاوية، وقائمة الأسماء تطول. ففي العصور، الأموية والعباسية والعثمانية، وكما تشير كتب التاريخ الإسلامي هناك العديد من الاغتيالات السياسية والوفيات المشبوهة لخلفاء أو معارضين ضمن مسلسل تصفية الحسابات السياسية.

وجرت محاكمات فكرية وصورية مسبقة لمفكرين إسلاميين من قبل خصومهم من مفكري السلطة. ففي الوقت الذي تعامل الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز المتوفي سنة ١٠١هـ بمرونة مع من

---

[206] السرخسي المبسوط ج١٠ ص١٢٥

اختلف معه في التأويل، الى الحد الذي ولّى فيه الشخصية القدرية غيلان الدمشقي أحد الدواوين، وكان له حوار ومكاتبات معه في قضايا علم الكلام، نظّم هشام بن عبد الملك الذي تولى الخلافة بعد عمر بن عبد العزيز، محاكمةً ومناظرةً صورية لغيلان الدمشقي وبمساعدة الأوزاعي، أُعدِمَ على أثرها غيلان.

وقد كتب الشيخ أبوزهرة عن عدم تساوي الطرفين في هذه المناظرة، بعد إطلاعه على نص المناظرة كما هو موجود في (العقد الفريد) و (سرح العيون) و (كتاب محاسن المساعي في مناقب أبي عمر الأوزاعي) قائلاً في الموضوع:

" كان أحدهما (ويقصد الامام الأوزاعي) حراً طليقاً في إلقاء الأسئلة، والآخر ليس إلاّ أن يجيب من غير إستفسار، فأما الإجابة وأما السيف. ويظهر من سياق القول أن الحكم بالإعدام قد سبقها، فكانت تبريراً للإعدام أمام الناس... والأسئلة كلها كانت تتجه نحو غاية واحدة تبلغ من الإبهام حد الألغاز، حتى أن هشاماً لم يفهم السؤال في الأصل، ولو كان يريد الحق لاستفسر عن المعنى قبل أن يقتل، فكانت (ويقصد المحاكمة "المناظرة ")، أشبه بالأحاجي منها بالأسئلة. ولم تكن إذن مناقشة. بل كانت تعلة تتخذ ذريعة للقتل الذي تقرر قبلها".[٢٠٧]

لقد أصاب البطش والتنكيل الكثير من الفقهاء والمفكرين الإسلاميين لمجرد أنهم كانوا أصحاب موقف سياسي وأصحاب تأويل يخص مشروعية الحكم، وشرعية الخلافة، أو المسائل الإعتقادية المخالفة لخط السلطة وفهمها لتلك المسائل، دون أن يصحب تأويلهم الخروج في جماعة عن طاعة الإمام أوالخليفة، ولم يصحب هذا الموقف استخدام القوة والعنف من قبلهم.

وهكذا نجد في الممارسة العملية أن مساحة الحرية في إنتقاد السلطة التي كانت واسعة الى حد ما حسب القيم القبلية السائدة وحداثة التجربة مع بداية تجربة الدولة الإسلامية في المدينة، بدأت تتقلص مع تطور التجربة التاريخية الإسلامية في الحكم، ومستلزمات ومتطلبات الحاكمية المطلقة في تركيبة إمبراطورية حديثة متأثرة بالحضارات والأنماط السابقة والمتزامنة معها، ومن نمط جديد مدعوم بضرورة وجود المشروعية الفقهية الإسلامية في الوقت نفسه.

---

[207] الإمام محمد أبو زهرة تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١١٣

وفي ظل هذه التركيبة الإجتماعية السياسية السائدة اختلفت وجهات نظر الفقهاء المسلمين حول مشروعية استخدام القوة والعنف. وأصبحت جريمة البغي وأركانها تقيّم من خلال النتائج العملية والنهائية للصراعات. وجرى اعتبار استخدام القوة والمغالبة في الخروج على طاعة الحاكم مع وجود التأويل الفقهي، من الأركان اللازمة توفرها في البغي.

أما حول مشروعية استخدام القوة، أي ما يسمّى بـ "المغالبة" فلا تخرج وجهات نظر الفقهاء في الموضوع من إطار موقفهم من الطاعة، وقد اشرنا الى الموضوع في مبحث سابق.

لقد أجازت طوائف من أهل السنة والمعتزلة والزيدية الخروج على الحكام بالسيف، استدلالاً بالآية التاسعة من سورة الحجرات. كما أن الحوادث التاريخية تشير بشكل لا يحتمل اللبس والغموض الى خروج حركات سياسية وقادة مسلمين ليسوا محل تأويل فاسد، بالسيف ضد الحكم الجائر إعتماداً على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضاً.

غير أن النتائج السلبية للصراعات، وقدرة السلطة على الإنتصار على المعارضة وذبح وتصفية خصومها، أوجدت نوعاً من اليأس عند الكثير من العامة، وحتى عند بعض الفقهاء والمتكلمين.

وإذا نظرنا من خلال منظور النتائج العملية للصراعات، لا نستغرب رأي أبو الحسن الأشعري الذي يذكر في (مقالات الإسلاميين)، خمسة وعشرين خارجاً من آل البيت، ولم يصل أيٌّ منهم إلى مطلوبه.[٢٠٨]

وقد مهّد هذا الوضع النفسي الناجم عن نتائج الصراعات، إضافة الى سعي السلطات، الى قول البعض: إذا كان مآل الخروج دائماً إلى فساد ـ حتى وإن كان في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كمسوغ شرعي للخروج ـ فإنه لا يجوز لأن الشارع لا يأمر إلا بما فيه مصلحة.

وفي المحصلة النهائية ومن الناحية النظرية فأن توفر ركن المغالبة أي استعمال القوة كوسيلة للخروج عن طاعة الإمام العادل، شرط أساسي في التكييف الفقهي لجريمة البغي. وبالتالي إذا كان الخروج غير مصحوب بالقوة لا يتوفر الركن الثاني للبغي، ولا يجوز للحاكم معاقبة الشخص الذي لا يبايع الحاكم أو يدعو الى عزله وعدم طاعته.

---

[208] الأشعري مقالات الإسلاميين ج١ ص ١٥٠

ويعبر الركن الثاني من أركان البغي عن توفر القصد الجنائي اللازم توفره في الباغي. أي قصد الخروج على الإمام مغالبةً، بقصد خلعه أو عدم إطاعته أو الامتناع عن تنفيذ أوامره الشرعية بقصد السعي الى خلعه.

يعتبر الخروج عن طاعة الإمام بغياً عند مالك والشافعي وأحمد والظاهريين حينما يبدأ الخارجون باستعمال القوة فعلاً، أما قبل استعمالها فلا يعتبر الخروج بغياً.

يشير الميرغيناني الى هذه الوجهة قائلاً:

" وإذا تغلب قوم من المسلمين على بلد وخرجوا من طاعة الإمام دعاهم إلى العودة إلى الجماعة وكشف عن شبهتهم ولا يبدأ بقتال حتى يبدأوه فإن بدأوه قاتلهم حتى يفرق جمعهم".[٢٠٩]

ويذكر الميرغيناني وهو من فقهاء الحنفية في (الهداية شرح البداية) آراء فقهاء آخرين من فقهاء الحنفية، ومنهم خواهر زادة الذي يدعو الى قتالهم بمجرد التعسكر والاجتماع، بعكس رأي الشافعي، الذي أكد على عدم جواز البدء بقتالهم، من منظور الاختلاف في الموقف بين الكافر وبين الباغي. ويقول بهذا الصدد:

"وذكر الإمام المعروف بخواهر زاده رحمه الله أن عندنا يجوز أن يبدأ بقتالهم إذا تعسكروا واجتمعوا. وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز حتى يبدأوا بالقتال حقيقة لأنه لا يجوز قتل المسلم إلا دفعا وهم مسلمون بخلاف الكافر لأن نفس الكفر مبيح عنده. ولنا أن الحكم يدار على الدليل وهو الاجتماع والامتناع وهذا لأنه لو انتظر الإمام حقيقة قتالهم ربما لا يمكنه الدفع فيدار على الدليل ضرورة دفع شرهم وإذا بلغه أنهم يشترون السلاح ويتأهبون للقتال ينبغي أن يأخذهم ويحبسهم حتى يقلعوا عن ذلك ويحدثوا توبة دفعا للشر بقدر الإمكان".[٢١٠]

---

[209] علي بن أبي بكر الميرغناني بداية المبتدي ج١ ص١٢٤

[210] علي أبو بكر الميرغناني الهداية شرح البداية ج٢ ص ١٧٠

استنتاجات

ـ تعتبر مسألة التأويل من أكثر المسائل التي أثارت اختلافاً واضحاً في الرأي، إذا لم نقل بأنها القضية الأساسية التي تعتبر بنيةً أساسية لنشوء المذاهب والفرق الاعتقادية والتي لم تبق في إطار المذاهب الاعتقادية بل شملت المذاهب الفقهية، نتيجة ارتباط المذاهب الفقهية والاعتقادية بنبض حياة المجتمع الإسلامي وبالتجربة التاريخية الإسلامية، على الرغم من محاولات المنهج التجريدي التي حاولت التعامل مع النصوص الفقهية ومصادرها بشكلها المقدس المجرد المنزوع عن واقع المجتمع الإسلامي.

ـ أصبحت قضية تأويل النص الديني ومن خلال التجربة الحياتية، أساساً لإضفاء المشروعية على حركات سياسية، رفضت السلطة وشككت في مشروعيتها. ولم يستطع حتى الفقهاء الذين كان لديهم موقف إيجابي من السلطة الحاكمة وأضفوا المشروعية عليها، تجاوز مسألة تأويل النص الديني كأساس في الخلاف مع الخصم في قضية السلطة.

لقد حدد الفقهاء المسلمون طبيعة الخارجين عن طاعة الإمام بعدة أنواع، وحددوا شرط التأويل (أي الجانب العقائدي المفضي للخروج) كأحد شروط تكييف الفعل في إطار البغي. لذا فقد ميزوا بين الخارجين بتأويل، وبين الخارجين بدون تأويل. واختلفوا في التكييف الفقهي لتصرفات (الخوارج).

ـ تشير الشواهد التاريخية الى العلاقة الحميمية واليومية بين الحاكم المسلم، وبين والناس في بداية الدعوة الإسلامية. لقد كانت علاقة النبي مع المسلمين، وعلاقة الخلفاء الأوائل مع المسلمين في مجتمع الجزيرة العربية، علاقة يومية حميمية مبنية على حيوية الوحي وارتباطه اليومي بالواقع، وباستفسارات المسلمين، وسلوك ومواقف النبي، ومواقف وتصرفات المسلمين، كما كانت مساهمة المسلمين في كل ما يخص شؤون حياتهم وحاجاتهم اليومية، مبنية على التواصل والاتصال المباشر بالخليفة، دون حاجب أو جند أو وزير أو دواوين، تكرس المراتبية وتضيف الهالة على الخليفة في الجزيرة العربية، وفي المدينة على وجه الخصوص.

ـ أفضت الممارسة العملية في حكم الخليفة الراشدي الرابع الى جملة من القواعد في التعامل مع معارضيه. وقد وصل الأمر إلى حد قيام أحد المعارضين للخليفة بتهديده وشتمه على أبواب

المسجد، دون أن يتعرض للعقاب أو المساءلة، وهذا أمر لا نجده في تصرف أي رئيس دولة إسلامي في الوقت الحاضر. كما نجد استعداد الخليفة للاجتماع مع معارضيه في الرأي في المساجد، مع بقائهم على آرائهم والتعاون معهم بشتى الأشكال، والعمل المشترك في الجهاد واعطائهم نسبهم من الغنائم، وعدم القيام بمقاتلتهم، لاختلافهم في الرأي على قضية الحكم ومشروعيته.

ـ إن إعطاء الهامش للمعارضة في الدولة الإسلامية الناشئة، للتعبير عن رأيها بما في ذلك نقد السلطة سلمياً، أو عدم البيعة للخليفة المسيطر على الحكم، ظل محكوماً بمقاييس القيم الثقافية والإجتماعية والعلاقات القبلية السائدة من جهة، ونزوع الحكام للمحافظة على السلطة، وعدم إستعدادهم التخلي عنها لأي سبب كان، في كل مرحلة من مراحل تطور الدولة الإسلامية. وهذا ما أدى الى إستخدام السلطة للعنف والقوة ضد خصومها، ولجوء المعارضة الى نفس الأسلوب، وسعي الطرفين إلى إيجاد المسوغ الفقهي عبر أتهام المقابل بالبغي والظلم.

أن مساحة الحرية في إنتقاد السلطة التي كانت واسعة الى حد ما، حسب القيم القبلية السائدة، وحداثة التجربة مع بداية تجربة الدولة الإسلامية في المدينة، بدأت تتقلص مع تطور التجربة التاريخية الإسلامية في الحكم، ومستلزمات ومتطلبات الحاكمية المطلقة، في تركيبة إمبراطورية حديثة متأثرة بالحضارات والأنماط السابقة والمتزامنة معها، ومن نمط جديد مدعوم بضرورة وجود المشروعية الفقهية الإسلامية في الوقت نفسه.

ـ وفي المحصلة النهائية ومن الناحية النظرية فأن توفر ركن المغالبة أي إستعمال القوة كوسيلة للخروج عن طاعة الإمام العادل شرط أساسي في التكييف الفقهي لجريمة البغي. وبالتالي إذا كان الخروج غير مصحوب بالقوة لا يتوفر الركن الثاني للبغي، ولا يجوز للحاكم معاقبة الشخص الذي لا يبايع الحاكم أو يدعو الى عزله وعدم طاعته.

الفصل الثالث

الآثار المترتبة على البغي

أشرنا في الفصل الثاني من هذه الأطروحة الى الأركان الأساسية اللازم توفرها لتكييف الفعل والتصرف على أساس اعتباره بغياً. وقد بيَّنا الإشكاليات الملازمة لكل ركن من أركان البغي، لارتباطه بمفاهيم عديدة اختلف الفقهاء بشأنها، كمفهوم الخلافة والإمامة منذ البداية، ومفاهيم أخرى متعلقة بالطاعة وحدودها، وكذلك مفهوم المعارضة، وسبل التعبير عنها.

ورغم كل هذه الإشكاليات التي تعبر عن رؤى مختلفة في قضايا أساسية، فإن الحاجة من جانب المجتمع الى وجود مؤسسة الدولة مهما كانت طبيعتها، ومهما كان الخلاف بشأن مشروعيتها من جهة، وحاجة السلطة الى حماية نفسها وعدم استعداد الحاكم أو الخليفة للتنازل عنها، أو لتداولها ضمن مشروعية جديدة نابعة عن إرادة العامة ومساهمتهم المباشرة أو غير المباشرة، من جهة أخرى، أوجبت ضمن متطلبات وآليات الأمر الواقع والتوازنات السائدة، وجود أحكام خاصة للخارجين عنها، أو للذين يلجأون الى القوة المسلحة من أجل تغييرها.

كما أن الأحداث اليومية التي كانت تشهدها دولة الخلافة، وتكرار الخروج المسلح عليها، وبالأخص منذ بداية حكم الخليفة الراشدي الرابع، أوجبت وجود أحكام فقهية تنظم تصرفات الدولة بشأن تعاملها مع تلك الأحداث، لاسيما أن الخارجين كانوا من الذين لا يشك في أمر انتمائهم الإسلامي، ومساهماتهم في نشر الدعوة.

ساهمت الأحداث، وخاصة معارك الجمل وصفين والنهروان في عهد الخليفة الرابع في بلورة أحكام فقهية متعلقة بالبغي. كما ظهرت في هذه الفترة الأحاديث المروية عن النبي بشأن التعامل مع الفتن. وتراكمت بمرور الزمن الأحكام الفقهية المتعلقة بالبغي والواجب إتباعها من قبل السلطة أيضاً. وبالتالي تعتبر الأحكام المتعلقة بالبغي تنظيماً لتصرفات الحاكم وتحديداً لسلوكه وتصرفاته مع الخارجين عنه، على الأقل على الصعيد النظري لمنع تجاوزه وعسفه في هذا المجال.

وفي هذا الفصل سنذكر الخطوات اللازم اتباعها من قبل السلطة في حالة تحقق البغي وتوفر أركانه التي أشرنا إليها في الفصل الثاني، كما سنعالج الآثار العملية المؤثرة على عامة الناس ومواقفهم السياسية وتصرفاتهم المالية في المناطق التي تشهد حالة البغي، أو التي يسيطر البغاة عليها ويمارسون الحكم فيها على أساس حكم الأمر الواقع.

المبحث الأول

مقاتلة البغاة

تتعلق علامات البغي بتوفر الأركان الأساسية للبغي. وتتجلى هذه العلامات في تعبير جماعة معينة وإفصاحهم عن الخروج على الإمام ومخالفة أوامره، وأظهار الامتناع عن تنفيذ تلك الأوامر، وكذلك التهيؤ والتسلح لقصد القتال، لخلع الإمام وطلب الإمرة لهم. ويتزامن التأويل الفقهي لتبرير قتالهم ضد السلطة مع هذه الإستعدادات.

ذكرت الموسوعة الفقهية هذه الوجهة. ونجد فيها: "إذا ما بلغ الإمام أمرهم، وأنّهم يشترون السّلاح ويتأهّبون للقتال، أن يأخذهم ويحبسهم حتّى يقلعوا عن ذلك، ويحدثوا توبةً، دفعاً للشرّ بقدر الإمكان، لأنّه لو انتظر أن يبدأوه بالقتال، فربّما لا يمكنه الدّفع، لتقوّي شوكتهم وتكثّر جمعهم، خصوصاً والفتنة يسرع إليها أهل الفساد. ويختلف الفقهاء في بدئهم بالقتال على ما سيأتي بيانه. وكذلك فإنّ مخالفتهم للإمام لمنع حقّ اللّه، أو لآدمي كزكاةٍ، وكأداء ما عليهم ممّا جبوه لبيت مال المسلمين خراج الأرض، مع التّحيّز والتّهيّؤ للخروج على الإمام على وجه المغالبة، وعدم المبالاة به، فإنّ ذلك يكون أمارة بغيهم. أمّا لو أظهروا رأي الخوارج، كتكفير فاعل الكبيرة وترك الجماعات واستباحة دماء المسلمين وأموالهم، ولكن لم يرتكبوا ذلك، ولم يقصدوا القتال، ولم يخرجوا عن طاعة الإمام، فإنّ ذلك لا يكون أمارة البغي، حتّى لو امتازوا بموضعٍ يتجمّعون فيه، لكن إن حصل منهم ضرر تعرّضنا لهم إلى زوال الضّرر".[٢١١]

---

[211] الموسوعة الفقهية ج٨ ص ٩٣

المطلب الأول: شروط مقاتلة البغاة

أولاً: واجب الإمام نحو البغاة قبل القتال:

تناول العديد من الفقهاء الموقف الذي يجب أن تتخذه السلطة من الخارجين عليها أو من الذين يتخذون الاستعدادات اللازمة للخروج على السلطة بتأويل فقهي سياسي، ويتهيأون لكي تتحول نواياهم ومواقفهم من السلطة الى عمل عسكري ملموس. وبهذا الصدد وردت في بال العديد من الفقهاء معادلتان، أصبحتا محوراً في صياغة الموقف وتحديد التصرف والإجراء الذي يجب على السلطة أن تتخذه.

المعادلة الأولى هي حق عامة المسلمين في التعبير عن مواقفهم، والحديث عن الظلم الذي يلحق بهم نتيجة تصرفات السلطة، بالتزامن مع حقهم في قراءة مغايرة لقراءة السلطة فيما يتعلق بمشروعية السلطة، وفهم وتفسير وتأويل النصوص المتعلقة بتلك المشروعية. والمعادلة الثانية حماية الدولة والأمن والنظام العام المهدد بالفلتان نتيجة نشوء نزاع على السلطة، في ظل التوازنات القبلية والإجتماعية السائدة آنئذٍ.

ونتيجة لتفاعل المعادلتين، وتأثيرهما على الحياة السياسية، نشأ عند أغلب الفقهاء مفهوم الحوار بين الطرفين، والبحث عن القواسم المشتركة ضمن ما نسميّه في المنشورات السياسية المعاصرة بمبدأ التفاوض، والمعبر عنها في القرآن بمبدأ الإصلاح بين الطرفين. وقد وفّر القرآن نوعاً من الأرضية المناسبة لتلاقي الفئتين المتنازعتين، عبر دعوتهما للحوار وإصلاح الوضع من قبل طرف ثالث، ومن خلال عدم إخراج أي طرف من إطار الإسلام، قبل البدء بالقتال، وحتى في حالة عدم الاتفاق على حل للخلاف، واندلاع القتال. وتأتي هذه الوجهة ضمن منهج محاولة حل النزاع حتى في حالة اندلاع القتال، وتسهيل عودة أحد الأطراف الى الاتفاق العام بما يحفظ كرامتهم، في حالة عدم سير مجريات النزاع بما يحقق الأهداف الأساسية التي خرجوا على السلطة من أجلها.

وينبغي أن يكون قصد السلطة ونيتها في التعامل مع البغي، هو كف الباغين بالدرجة الأولى، لا قتالهم. وقد أشار ابن قدامة في (المغني) الى هذه الوجهة قائلاً:"ان القصد كفهم وردهم الى الطاعة، دون قتالهم".[٢١٢]

لقد أوجب الفقهاء على السلطة من الناحية النظرية ضرورة فتح حوار مع المعارضين لها، إذا ما رأت أن لديهم نية واستعدادات عملية للخروج على السلطة، من خلال عدم احترام هيبتها، وعدم الامتثال لقراراتها، وعدم أداء الواجبات الملقاة عليهم بصفتهم رعايا للدولة. لذا أوجب الفقهاء على الإمام قبل البدء بالقتال إتخاذ الإجراءات العملية لدرء المخاطر وتجنب الفرقة والاقتتال الداخلي. وقد اعتمد الشافعي في (الأم) على نص الآية التاسعة من سورة الحجرات، لتحديد الموقف الأولي من البغي. وبهذا الصدد كتب في (الأم) "أنّ الله تعالى "سمّاهم المؤمنين وأمر بالإصلاح بينهم فحق على كل أحد دعاء المؤمنين إذا افترقوا وأرادوا القتال أن لا يقاتلوا حتى يدعوا إلى الصلح وبذلك قلت لا يبيت أهل البغي قبل دعائهم لأن على الإمام الدعاء كما أمر الله عز وجل قبل القتال".[٢١٣]

يبين الشافعي في (الأم) الخطوات الواجب اتباعها قبل البدء بالقتال ويقول: " إن كانت لأهل البغي جماعة تكثر،... ونصبوا إماما. وأظهروا حكما. وامتنعوا من حكم الإمام العادل*. فهذه الفئة الباغية التي تفارق حكم من ذكرنا قبلها فينبغي إذا فعلوا هذا أن نسألهم ما نقموا. فإن ذكروا مظلمة بينة، ردت. فإن لم يذكروها بينة، قيل لهم عودوا لما فارقتم من طاعة الإمام العادل. وأن تكون كلمتكم وكلمة أهل دين الله على المشركين واحدة. وأن لا تمتنعوا من الحكم. فإن فعلوا، قبل منهم. وإن امتنعوا، قيل إنا مؤذنوكم بحرب. فإن لم يجيبوا، قوتلوا. ولا يقاتلون، حتى يدعوا، ويناظروا. إلا أن يمتنعوا من المناظرة، فيقاتلوا... وإذا امتنعوا من الإجابة، وحكم عليهم بحكم، فلم يسلموا، أو حلت عليهم صدقة، فمنعوها، وحالوا دونها، وقالوا: لا نبدؤكم بقتال، قوتلوا حتى يقروا بالحكم. ويعودوا لما امتنعوا ".[٢١٤]

---

[212] ابن قدامة المغني ج٨ ص ١١١

[213] الشافعي الأم ج٤ ص٢١٤

* أي امتنعوا عن طاعته

[214] المصدر السابق ج٤ ص ٢١٨

تدعو الآية التاسعة من سورة الحجرات{وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما..}، إلى الأمر بالإصلاح قبل القتال عبر سؤال الإمام عن سبب خروجهم وإزالة الظلم أوالسبب الذي خرجوا من أجله. فالقول والحوار أولى من القتال.

ورغم وجود هذه الوجهة العامة لدرء القتال بين الطائفتين، فإن التجربة التاريخية والممارسة العملية جعلت من مهمة التفاوض عبر طرف ثالث، أو الاستماع إلى رأي الخارجين عن السلطة، مهمة صعبة، وتحولت الى مجرد الانصياع الى التهديد الموجه من قبل السلطة للخارجين عنها بضرورة الإنصياع لها. وأصبحت مهمة الطرف الثالث ملتبسةً نوعاً ما. وهذا ما نلمسه في التجربة التاريخية من خلال دور أبي موسى الأشعري كمندوب للخليفة الرابع للتوسط مع واليه على الشام معاوية بن أبي سفيان، وعدم قبول الآلاف من جيش الخليفة بنتيجة الاحتكام. ويعتبر هذا الأمر السبب العلني للتداعيات الخطيرة التي امتدت آثارها لقرون عديدة في المجتمع الإسلامي، وتضارب الآراء حول قضية الحكم وإنفلات العنف داخل المجتمع الإسلامي، بسبب الصراع على السلطة، وكانت حادثة الاحتكام إحدى صورها. كما نجد في الممارسة التاريخية نقيض هذه الوجهة، حيث استطاع عبدالله بن عباس اقناع الآلاف من الخوارج للعدول عن رأيهم والعودة إلى جيش الخليفة الرابع، بعد تداعيات حادثة الاحتكام. ويبدو أن هذا الاختلاف في الأداء دفع بعض الفقهاء الى القول بضرورة تحلي الطرف الثالث الذي يحاور الخارجين على السلطة بالفطنة والمعرفة الفقهية والسياسية لأداء مهمته على أكمل وجه.

اختلف موقف الفقهاء في التعامل مع علامات البغي قبل وصول الأمر الى اندلاع القتال بين الطرفين، تبعاً لموقفهم من السلطة وفهمهم لمهامها. فقد رأى البعض منهم ضرورة إسراع السلطة بالتحرك. فإذا ما بلغ الإمام أمرهم، وأنّهم يشترون السّلاح ويتأهّبون للقتال، من الضروري أن يأخذهم ويحبسهم حتّى يقلعوا عن ذلك، ويحدثوا توبةً، دفعاً للشرّ بقدر الإمكان، لأنّه لو انتظر أن يبدأوه بالقتال، فربّما لا يمكنه الدّفع، لتقوّي شوكتهم وتكثّر جمعهم.

واجه الفقهاء المسلمون بعد ظهور علامات البغي تساؤلاً مهماً مفاده: هل نبدؤهم بالقتال، أم لا نقاتلهم إلاّ إذا أظهروا المغالبة؟

يرى فقهاء الحنفية جواز البدء بالقتال. لأنّه لو أُنتُظِر قتالهم ربّما لا يمكن الدّفع. وهو ما نقله خواهر زاده، قال الزّيلعيّ: وهو المذهب عند الحنفيّة، لأنّ النّصّ جاء غير مقيّدٍ بالبداءة منهم في

قوله تعالى: { فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا الّتي تبغي... } وقول عليّ رضي الله عنه: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: { سيخرج قوم في آخر الزّمان، حداث الأسنان سفهاء الأحلام، يقولون من قول خير البريّة، لا يجاوز إيمانهم حناجرهم، يمرقون من الدّين كما يمرق السّهم من الرّميّة، فأينما لقيتموهم فاقتلوهم، فإنّ في قتلهم أجراً لمن قتلهم يوم القيامة }، ولأنّ الحكم يدار على علامته، وهي هنا التّحيّز والتّهيّؤ، فلو انتظرنا حقيقة قتالهم لصار ذريعةً لتقويتهم. فيدار الحكم على الإمارة ضرورة دفع شرّهم، ولأنّهم بالخروج على الإمام صاروا عصاةً فجاز قتالهم، إلى أن يقلعوا عن ذلك. وما نقل عن عليّ رضي الله عنه من قوله في الخوارج لن نقاتلكم حتّى تقاتلونا معناه: حتّى تعزموا على قتالنا. ولو أمكن دفع شرّهم بالحبس بعدما تأهّبوا فعل ذلك، ولا نقاتلهم، لأنّه أمكن دفع شرّهم بأهون منه".[215]

وبرأينا أن الوجهة الداعية لمقاتلتهم من البداية، اعتماداً على حديث{ سيخرج قوم في آخر الزّمان، حداث الأسنان سفهاء الأحلام، يقولون من قول خير البريّة، لا يجاوز إيمانهم حناجرهم، يمرقون من الدّين كما يمرق السّهم من الرّميّة، فأينما لقيتموهم فاقتلوهم، فإنّ في قتلهم أجراً لمن قتلهم يوم القيامة}، المنسوب للنبي، حجة ضعيفة لأن الحديث يتعلق بعلم الغيب. وهذا الأمر سبق أن فنّده القرآن، حيث لا يعلم الغيب إلا الله، حسب القرآن الكريم. ولذا فإن الحديث المذكور أقرب الى الأحاديث الموضوعة لإعطاء الشرعية لطرف ضد طرف آخر في الصراع على السلطة.

دعا فقهاء الحنابلة الى مقاتلة البغاة. وقد "جاء في كشّاف القناع: إن أبوا الرّجوع وعظهم وخوّفهم بالقتال، فإن رجعوا إلى الطّاعة تركهم، وإلاّ لزمه قتالهم إن كان قادراً، لإجماع الصّحابة على ذلك. الاتّجاه الثّاني: نقل القدوريّ أنّه لا يبدؤهم بالقتال حتّى يبدءوه، وهو ما رواه الكاسانيّ والكمال. قال الكاسانيّ: لأنّ قتالهم لدفع شرّهم، لا لشرّ شركهم، لأنّهم مسلمون، فما لم يتوجّه الشّرّ منهم لا يقاتلهم الإمام، إذ لا يجوز قتال المسلم إلاّ دفعاً، بخلاف الكافر، لأنّ نفس الكفر قبيح. وهو ما استظهره بعض المالكيّة، وهو مذهب الشّافعيّة، وقول أحمد بن حنبل، لأنّ عليّاً أمر أصحابه ألاّ يبدءوا من خرجوا عليه بالقتال، وإن أمكن دفعهم دون القتل لم يجز

---

[215] الموسوعة الفقهية الكويتية ج٨ ص ٩٤ اصدار دار الأوقاف الكويتية

القتل. ولا يجوز قتالهم قبل ذلك إلاّ أن يخاف شرّهم كالصّائل.* وقال ابن تيميّة: « الأفضل تركه حتّى يبدأوه " أي القتال.[٢١٦]

وقد أورد بعض الفقهاء السوابق التاريخية في التعامل مع هذه الحالة. واستنبطوا بعض الأحكام إعتماداً على تلك السوابق.ومن هؤلاء الفقهاء، المرغيناني صاحب كتاب (الهداية في شرح البداية) حيث قال "إذا تغلب قوم من المسلمين على بلد وخرجوا من طاعة الإمام، دعاهم إلى العود إلى الجماعة، وكشف عن شبهتهم. لأن عليا رضي الله عنه فعل كذلك بأهل حروراء قبل قتالهم. ولأنه أهون الأمرين. ولعل الشر يندفع به، فيبدأ به. ولا يبدأ بقتال، حتى يبدأوه. فإن بدأوه، قاتلهم حتى يفرق جمعهم. قال العبد الضعيف، هكذا ذكره القدوري رحمه الله في مختصره. وذكر الإمام المعروف بخواهر زاده رحمه الله أن عندنا يجوز أن يبدأ بقتالهم إذا تعسكروا واجتمعوا. وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز حتى يبدأوا بالقتال حقيقة. لأنه لا يجوز قتل المسلم، إلا دفعا. وهم مسلمون. بخلاف الكافر لأن نفس الكفر مبيح عنده. ولنا أن الحكم يدار على الدليل، وهو الاجتماع والامتناع. وهذا لأنه لو انتظر الإمام حقيقة قتالهم ربما لا يمكنه الدفع. فيدار على الدليل ضرورة دفع شرهم. وإذا بلغه أنهم يشترون السلاح ويتأهبون للقتال ينبغي أن يأخذهم ويحبسهم حتى يقلعوا عن ذلك ويحدثوا توبة دفعا للشر بقدر الإمكان".[٢١٧]

وقال الشافعي في (الأم): " الفئة الباغية التي تفارق حكم من ذكرنا قبلها فينبغي إذا فعلوا هذا أن نسألهم ما نقموا. فإن ذكروا مظلمة بينة، ردت. فإن لم يذكروها بينةً، قيل لهم عودوا لما فارقتم من طاعة الإمام العادل. وأن تكون كلمتكم، وكلمة أهل دين الله على المشركين واحدة. وأن لا تمتنعوا من الحكم. فإن فعلوا، قبل منهم. وإن امتنعوا، قيل إنا مؤذنوكم بحرب. فإن لم يجيبوا، قوتلوا. ولا يقاتلون، حتى يدعوا، ويناظروا، إلا أن يمتنعوا من المناظرة، فيقاتلوا. قال وإذا امتنعوا من الإجابة، وحكم عليهم بحكم، فلم يسلموا، أو حلت عليهم صدقة، فمنعوها، وحالوا دونها، وقالوا لا نبدؤكم بقتال، قوتلوا حتى يقروا بالحكم، ويعودوا لما امتنعوا".[٢١٨]

---

[216] الموسوعة الفقهية الكويتية ج٨ ص ٩٤ اصدار دار الأوقاف الكويتية

* المهاجم على الناس لقتلهم

[217] المرغيناني الهداية شرح البداية ج٢ ص ١٧٠

[218] الشافعي الأم ج٤ ص ٢١٨

وينحو صاحب (البحر الرائق) نفس المنحى، فيشير في مؤلفه قائلاً إذا "خرج قوم مسلمون عن طاعة الإمام. وغلبوا على بلد. دعاهم إليه، وكشف شبهتهم، بأن يسألهم عن سبب خروجهم. فإن كان لظلم منه أزاله. وإن قالوا الولاية لنا فهم بغاة. لأن علياً رضي الله عنه فعل ذلك بأهل حروراء قبل قتالهم. ولأنه أهون الأمرين. ولعل الشر يندفع به. فيبدأ به استحبابا لا وجوبا. فإن أهل العدل لو قاتلوهم دعوة إلى العود إلى الجماعة لم يكن عليهم شيء. لأنهم علموا ما يقاتلون عليه".[219]

وفصّل الكاسانيّ في هذا الأمر في مؤلفه (بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع) فقال: "إن علم الإمام أنّهم يجهّزون السّلاح ويتأهّبون للقتال، فينبغي له أن يأخذهم، ويحبسهم حتّى يتوبوا، وإن لم يعلم بذلك حتّى تعسكروا وتأهّبوا للقتال، فينبغي له أن يدعوهم إلى الرّجوع إلى رأي الجماعة أوّلاً، فإنّ الإمام عليّاً رضي الله عنه لّما خرج عليه أهل حروراء، ندب إليهم عبد اللّه بن عبّاسٍ رضي الله عنهما ليدعوهم إلى العدل، فإن أجابوا كفّ عنهم وإن أبوا قاتلهم... وإن قاتلهم قبل الدّعوة لا بأس بذلك، لأنّ الدّعوة قد بلغتهم، فهم مسلمون في دار الإسلام".[220]

اعتمد الكاساني في موقفه الفقهي على الشواهد زالأحداث التاريخية. ويشير الى ما أسنده النّسائيّ في سننه الكبرى إلى ابن عبّاسٍ، الذي قال: "لّما خرجت الحروريّة اعتزلوا في دارٍ، وكانوا ستّة آلافٍ، فقلت لعليٍ أمير المؤمنين: لعلّي أكلّم هؤلاء القوم. قال إنّي أخافهم عليك. قلت: كلا. فلبست ثيابي، ومضيت إليهم، حتّى دخلت عليهم وهم مجتمعون. وقلت: أتيتكم من عند أصحاب النّبيّ صلى الله عليه وسلم من عند ابن عمّ النّبيّ وصهره وعليهم نزل القرآن، وهم أعرف بتأويله منكم. وليس فيكم منهم أحد. وقلت: هاتوا ما نقمتم على أصحاب رسول اللّه وختنه. قالوا: ثلاث. أنّه حكّم الرّجال في دين اللّه، وقد قال اللّه تعالى: { إن الحكم إلاّ للّه }. وأنّه قاتل ولم يسبِ ولم يغنم، فإن كانوا كفّاراً فقد حلّت لنا نساؤهم وأموالهم، وإن كانوا مؤمنين فقد حرمت علينا دماؤهم. وأنّه محا نفسه من أمير المؤمنين فإن لم يكن أمير المؤمنين فإنّه يكون أمير الكافرين. قلت: أرأيتم إن قرأت عليكم من كتاب اللّه، وحدّثتكم من سنّة نبيّه صلى الله عليه وسلم ما يردّ قولكم هذا، ترجعون؟ قالوا: نعم. قلت: أمّا قولكم: إنّه حكّم الرّجال في دين

---

[219] ابن نجيم البحر الرائق ج٥ ص ١٥١

[220] الكاساني بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج٢ ص ١٥٠

اللّه، فأنا أقرأ عليكم أن قد صيّر اللّه حكمه إلى الرّجال في أرنبٍ ثمنها ربع درهمٍ، قال اللّه تعالى: { لا تقتلوا الصّيد وأنتم حرم } إلى قوله { يحكم به ذوا عدلٍ منكم }. وقال اللّه تعالى في المرأة وزوجها: { وإن خفتم شقاقاً بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها } (الآية ٣٥ من سورة النساء) أنشدكم اللّه أحكمُ الرّجال في حقن دمائهم وأنفسهم وإصلاح ذات البين أحقّ، أم في أرنبٍ ثمنها ربع درهمٍ؟ وأمّا قولكم: إنّه قاتل ولم يسب ولم يغنم، أتسبون أمّكم عائشة، فتستحلّون منها ما تستحلّون من غيرها، وهي أمّكم؟ لئن فعلتم لقد كفرتم. فإن قلتم: ليست أمّنا فقد كفرتم، لأنّ اللّه تعالى يقول: { النّبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجُهُ أمّهاتُهُم } (الآية ٦ من سورة الأحزاب). وأمّا قولكم: إنّه محا نفسه من أمير المؤمنين. فإنّ { رسول اللّه صلى الله عليه وسلم دعا قريشاً يوم الحديبية، على أن يكتب بينه وبينهم كتاباً، فقال لكاتبه: اكتب: هذا ما قضى عليه محمّد رسول اللّه. فقالوا: واللّه لو كنّا نعلم أنّك رسول اللّه ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك، ولكن اكتب: محمّد بن عبد اللّه. فقال: واللّه إنّي لرسول اللّه وإن كذّبتموني. يا عليّ اكتب: محمّد بن عبد اللّه }، فرسول اللّه خير من عليّ، وقد محا نفسه ولم يكن محو ذلك محواً من النّبوّة. فرجع منهم ألفان وبقي سائرهم، فقوتلوا".[221]

أشار ابن قدامة وهو من الحنابلة في (المُغني)، مستنداً الى حادثة الحرورية، الى عدم جواز قتال البغاة، حتى يبعث إليهم من يسألهم، ويكشف لهم الصواب، ويزيل حججهم وما يذكرونه من المظالم. "فإن لجوا قاتلهم حينئذٍ. لأن الله تعالى بدأ بالأمر بالإصلاح قبل القتال ".[222]

يشير البهوتي في (كشف القناع) الى عدم جواز البدء بقتال البغاة قبل مراسلتهم، مستنداً أيضاً الى حادثة الحرورية ويذكر أنه "يجب على الإمام أن يراسلهم أي البغاة. ويسألهم ما ينقمون منه. لأن ذلك طريق إلى الصلح. ووسيلة إلى الرجوع إلى الحق...وأن يزيل ما يذكرونه من مظلمة. ويكشف ما يدعونه من شبهة. لأن ذلك طريق إلى رجوعهم إلى الحق، وهو المطلوب. ولا يجوز قتالهم قبل ذلك. لأنه يفضي إلى القتل والهرج والمرج، قبل دعاء الحاجة إليه. إلا أن يخاف كَلَبهم بفتح الكاف واللام أي شرهم. فلا يمكن ذلك في حقهم، كالصائل إذا خاف أن

[221] الكاساني بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ونجد هذه الوجهة واضحةً كما نقله لنا الحاكم النيسابوري في (المستدرك على الصحيحين) في كتاب قتال أهل البغي من حديث على لسان ابن عباس، ج٢ ص ١٥٠

[222] ابن قدامة المغني ج٨ ص ١٠٨

يبداه بالقتل. فإن أبوا الرجوع، وعظهم وخوفهم بالقتال. لأن المقصود دفع شرهم، لا قتلهم. فإن فاءوا، أي رجعوا إلى الطاعة، تركهم. وإلا لزمه قتالهم، إن كان قادرا، لإجماع الصحابة على ذلك. وقال الشيخ تقي الدين الأفضل تركه حتى يبدأوه. وإلا أي وإن لم يكن الإمام قادرا على قتالهم، أخره إلى الإمكان. أي إلى القدرة عليه، لقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها)".[٢٢٣]

ويذكر ابن كثير وجهة محاولة المصالحة وعدم البدء بالقتال في سياسة الخليفة الرابع حيث يقول أن عليّ بن أبي طالب خطب في الذين خرجوا معه من الكوفة قائلاً: " يا أهل الكوفة! أنتم لقيتم ملوك العجم ففضضتم جموعهم. وقد دعوتكم لتشهدوا معنا إخواننا من أهل البصرة. فإن يرجعوا فذلك الذي نريده. وإن أبوا داويناهم بالرفق، حتى يبدؤونا بالظلم. ولم ندع أمراً فيه صلاح إلاّ آثرناه على ما فيه الفساد إن شاء الله".[٢٢٤]

أمّا ابن تيمية فيُصَنِّف الخارجين على السلطة من خلال قراءته وتقييمه لأحداث الخروج على السلطة في عهد الخليفة الراشدي الرابع. ويرجع أساس هذا التصنيف والموقف من كل فئة خرجت على سلطة الخليفة الرابع، الى موقف ابن تيمية المتشدد من الخوارج الذين اعتزلوا في الحرورية، وموقفه المرن من أهل الجمل وصفين، الى الحد الذي يستنتج فيه ان ترك القتال بين أصحاب علي وأصحاب معاوية كان أفضل. "وأنه لم يكن القتال واجباً ولا مستحباً". بل أن من ساوى بين قتال أهل الجمل وصفين وبين قتال الخوارج الذين يصفهم بالمارقين، يعتبر وفق رأيه "من أهل الظلم والجهل المبين". ووفق هذا التصنيف يرى ابن تيمية "إن البغاة لا يبتدئون بقتالهم حتى يقاتلوا. وأما الخوارج فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم فيهم: (أينما لقيتموهم فاقتلوهم. فإن في قتلهم أجراً عند الله لمن قتلهم يوم القيامة). وقال: (لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد).[٢٢٥]

يبني ابن تيمية هذا الموقف على اساس إعتبار أهل الجمل وصفين ومنهم "طلحة والزبير ونحوهما من الصحابة من أهل العدالة، لايجوز أن يحكم عليهم بكفر ولا فسق، بل مجتهدون: إما مصيبون وإما خاطئون. وذنوبهم مغفورة لهم". وعدم جواز جعلهم قي منزلة الخوارج. وأشار في

---

[223] البهوتي كشف القناع ج٦ ص ١٢٦

[224] ابن كثير البداية والنهاية ج٤ ص ٢٣٦

[225] ابن تيمية الفتاوى ج٢٧ ص٥٦

الفتاوى "إذا جعل هؤلاء وأولئك سواء، لزم أن تكون الخوارج وسائر من يقاتلهم من أهل الاجتهاد الباقين على العدالة سواء".[٢٢٦]

أما موقفه من الخوارج فيسنده الى حديث وارد في صحيح مسلم بعدة أوجه، وقد روي هذا الحديث بعد ظهور الخوارج. وأشار ابن تيمية في الفتاوى إلى هذا الحديث. ومضمونه: "يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم وقراءته مع قراءتهم، يقرؤن القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الإسلام، كما يمرق السهم من الرمية. أينما لقيتموهم فاقتلوهم. فإن في قتلهم أجراً عند الله، لمن قتلهم يوم القيامة".[٢٢٧]

وقد بيّنا وجهة نظرنا حول هذا الحديث، كونه من الأحاديث الموضوعة لتبرير مقاتلة المنتفضين على السلطة.

يقول ابن تيمية " كان علي رضي الله عنه مسروراً لقتال الخوارج، ويروي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في الأمر بقتالهم. وأمّا قتال (صفين) فذكر أنه ليس معه نص، وإنما هو رأي رآه. وكان أحياناً يحمد من لم ير القتال".[٢٢٨]

والأكثر من هذا يحلّل ابن تيمية موقف الخليفة الرابع بأنّ "قتال الخوارج قد ثبت عنه إنه أمر به وحض عليه. فكيف يسوى بين ما أمر به وحض عليه، وبين ما مدح تاركه واثنى عليه؟".[٢٢٩]

إلاّ أن مسيرة أحداث (صفين والجمل) تؤكد أن علياً دخل القتال طرفاً فيه باعتبارالطرف الآخر باغياً وخطراً داهماً لحكمه. علماً أن الأطراف الرئيسية في الصراع ضده في (صفين) كانوا قد بايعوه في المدينة بعد مقتل الخليفة الثالث. ولهذا لا يمكن تصور التحليل السابق لإبن تيمية بأن علياً قد اثنى على الذين تركوا القتال ولم يتخذوا موقفاً موالياً له من الصحابة. فإذا كان الأمر هكذا كان الأحرى به أن يتجنب القتال ويذعن لمطالب الطرف الآخر. وفي المحصلة النهائية نرى أنّه قد أرسل مبعوثه عبدالله بن عباس الى جنوده في (الحرورية) الذين خرجوا عن طاعته بسبب

---

[226] المصدر السابق ص ٥٤

[227] ابن تيمية الفتاوى المجلد ٣٥ ص ٥٥

[228] المصدر السابق ص٥٥

[229] المصدر السابق نفس الصفحة

نتيجة الإحتكام الذي لم يكن فيه أبو موسى الأشعري مبعوثه في التفاوض مع (اهل صفين)، مقتنعاً بوجهة الخليفة الرابع في القتال مع (أهل صفين والجمل). وهذا يبين أن علياً كان قد حرص على إعادة ما يمكن إعادته من جنوده الى صفوف جيشه، لعلمه بأنَّ الاحتكام هو تأجيل للصراع مع معاوية وأهل صفين، وليس حسماً له.

كما أنَّ الخليفة الرابع لم يتعامل مع الخوارج الذين لم يعودوا الى أمرته بالشكل الذي ذكره ابن تيمية في رأيه الذي أشار إليه في الفتاوى. وبعكس ما أشار إليه ابن تيمية فأن علي بن أبي طالب ـ وكان خليفةً للمسلمين ـ منع أصحابه من قتل خارجي كان يشتمه جهاراً، ويهدده بالقتل، في باب مسجد الكوفة. وهذا الموقف لم نجده في التجربة التاريخية إلاّ في سلوك الراشدي الخامس عمر بن عبد العزيز. ويفتقد معظم حكام العرب والمسلمين الى يومنا هذا، ذلك السلوك. فعقوبة شتم رئيس الدولة سراً وعلناً الموت أو الفناء بقية العمر في غياهب السجون.

وعلى الرغم من معارضة الخوارج للخليفة الرابع فأنه قد فتح باب الحوار معهم باستمرار، عبر تعامله المرن، وقبول دخولهم المساجد، واعتبار القرآن القاسم المشترك بينه وبينهم، واستعداه للتعاون معهم للجهاد. وهذا الموقف العملي الذي كان ينّم عن التحلي بالدهاء السياسي والحرص على المسلمين رغم اختلافهم مع الخليفة، يتناقض مع القول بوجود حديث مسبق حول الموقف من الخوارج والدعوة الى قتالهم من قبل النبي، في وقت لم تكن ظاهرة الخوارج موجودة في الأصل. وبالتالي لا يمكن التعامل مع هذا الحديث رغم وروده في صحيح مسلم إلاّ ضمن مسلسل أحاديث التخيير والتفضيل المتعلق بالصحابة، والتي ظهرت بعد ظهور الخلافات على السلطة خلال العهد الراشدي وما بعده.

يؤكد السرخسي في (المبسوط) على أن من لم يظهر منه خروج فليس للإمام أن يقتله. وهي رواية الحسن عن أبي حنيفة، قال: ما لم يعزموا على الخروج، فالإمام لا يتعرض لهم. فإذا بلغه عزمهم على الخروج، فحينئذ ينبغي له أن يأخذهم فيحبسهم قبل أن يتفاقم الأمر، لعزمهم على المعصية وتهييج الفتنة. ويستند السرخسي في هذا الاستنتاج على حديث كثير الحضرمي الذي قال: "دخلت مسجد الكوفة من قبل أبواب كندة. فإذا نفر خمسة يشتمون عليا رضي الله عنه، وفيهم رجل عليه برنس يقول: أعاهد الله لأقتلنه. فتعلقت به. وتفرق أصحابه. فأتيت به عليا رضي الله عنه. فقلت: إني سمعت هذا يعاهد الله ليقتلنك. قال: ادن؟ ويحك من أنت؟ قال:

أنا سوار المنقري. فقال: علي رضي الله عنه خل عنه. فقلت: أخلي عنه، وقد عاهد الله ليقتلنك. فقال: أفأقتله، ولم يقتلني. قلت: وأنه قد شتمك. قال: فاشتمه إن شئت، أو دعه". [230]

ويعتمد السرخسي على حادثة أخرى، وهي الحوار الذي جرى بين علي بن أبي طالب خليفة المسلمين من جهة، وبين الخوارج من جهة أخرى، في مسجد الكوفة أثناء إلقاء الخليفة خطبة في المجتمعين، لتأكيد عدم جواز حبس وقتل الذين لم يرضوا بحكم السلطة ما لم يعزموا على الخروج، ومقاتلة الإمام. كما يستنتج عدم جواز منعهم من الفيء، واستحقاقهم للغنيمة، إذا ما قاتلوا تحت راية أهل العدل، أي السلطة الشرعية.

ينقل السرخسي في المبسوط تلك الحادثة التي أشرنا إليها سابقاً، في مجال آخر، كالتالي:" وبلغنا عن علي رضي الله عنه، أنه بينما هو يخطب يوم الجمعة إذ حكمت الخوارج من ناحية المسجد. فقال علي رضي الله عنه: كلمة حق أريد بها باطل. لن نمنعكم مساجد الله، أن تذكروا فيها اسم الله. ولن نمنعكم الفيء، ما دامت أيديكم مع أيدينا. ولن نقاتلكم حتى تقاتلونا. ثم أخذ في خطبته. ومعنى قوله: إذ حكمت الخوارج، أي نادوا الحكم لله. وكانوا يتكلمون بذلك. إذا أخذ علي رضي الله عنه في خطبته ليشوشوا خاطره. فإنهم كانوا يقصدون بذلك نسبته إلى الكفر لرضاه بالحكمين وتفويضه الحكم إلى أبي موسى رضي الله عنه. ولهذا قال علي رضي الله عنه: كلمة حق أريد بها باطل. يعني أن ظاهر قول المرء الحكم لله حق. ولكنهم يقصدون به الباطل. وهو نسبته إلى الكفر. ثم فيه دليل على أنهم ما لم يعزموا على الخروج. فالإمام لا يتعرض لهم بالحبس والقتل. فإن المتكلمين بذلك ما كانوا عازمين على الخروج. ثم ذلك. فلهذا قال: لن نمنعكم مساجد الله، ولن نمنعكم الفيء. وفيه دليل على أن التعريض بالشتم، لا يوجب التعزير. فإنه لم يعزرهم. وقد عرضوا بنسبته إلى الكفر والشتم بالكفر موجب للتعزير. وفيه دليل على أن الخوارج إذا كانوا يقاتلون الكفار تحت راية أهل العدل، فإنهم يستحقون من الغنيمة ما يستحقه غيرهم...كما أنهم مسلمون. وفيه دليل على أنهم يُقاتَلوَن، دفعا لقتالهم. فإنه قال ولن نقاتلكم حتى تقاتلونا معناه حتى تعزموا على القتال بالتجمع والتحيزعن أهل العدل." [231]

---

[230] السرخسي المبسوط ج ١٠ ص ١٢٥

[231] السرخسي المبسوط ج١٠ ص١٢٥

يوجز ابن سعد في الطبقات، الأحداث التي تلت مقتل الخليفة الثالث وتولي علي بن أبي طالب الخلافة. وفي هذا الصدد يقول: " لما قتل عثمان رحمه الله، يوم الجمعة لثماني عشرة ليلة،مضت من ذي الحجة، سنة خمس وثلاثين، وبويع لعلي بن أبي طالب رحمه الله، بالمدينة، الغد من يوم قتل عثمان بالخلافة، بايعه طلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وعمار بن ياسر وأسامة بن زيد وسهل بن حنيف وأبو أيوب الأنصاري ومحمد بن مسلمة وزيد بن ثابت وخزيمة. . ومن كان بالمدينة، من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وغيرهم. ثم ذكر طلحة والزبير أنهما بايعا طائعين. وخرجا إلى مكة، وبها عائشة. ثم خرجا من مكة ومعهما عائشة إلى البصرة، يطلبون بدم عثمان. وبلغ عليا عليه السلام ذلك. فخرج من المدينة إلى العراق. وخلف على المدينة سهل بن حنيف. ثم كتب إليه أن يقدم عليه. وولى المدينة أبا حسن المازني... وبعث عمار بن ياسر والحسن بن علي إلى أهل الكوفة، يستنفرهم للمسير معه. فقدموا عليه. فسار بهم إلى البصرة. فلقي طلحة والزبير وعائشة، ومن كان معهم من أهل البصرة، وغيرهم، يوم الجمل في جمادي الآخرة سنة ست وثلاثين. وظفر بهم. وقتل يومئذ طلحة والزبير، وغيرهما. وبلغت القتلى ثلاثة عشر ألف قتيل. وأقام علي بالبصرة خمس عشرة ليلة. ثم انصرف إلى الكوفة".[٢٣٢]

هذا العدد الكبير من القتلى بين المسلمين من أجل السلطة، يحاول ابن كثير التقليل منه. ويذكر في (البداية والنهاية) أن عدد القتلى كان عشرة آلاف. وقد قسّمها بالمساواة بين الطرفين، انطلاقاً من تجنب الحديث عن مشروعية السلطة من جهة والخارجين عنها من جهة أخرى في خوض هذا الصراع، لوجود الصحابة بين الطرفين المتنازعين. يقول ابن كثير: "وكان مجموع من قتل يوم الجمل من الفريقين عشرة آلاف، خمسة من هؤلاء، وخمسة ومن هؤلاء".[٢٣٣]

وإذا كان الفقهاء المسلمون قد تناولوا مسألة ضرورة عدم البدء بقتال "أهل البغي" قبل مفاتحتهم بمطالبهم، ورفع الغبن عنهم في حالة وجوده كما أسلفنا في الصفحات السابقة، فإنهم تناولوا مسألةً أخرى، انطلاقاً من الواقع، وهي مسألة طلب "أهل البغي" من السلطة الإسلامية الانتظار أو الهدنة. وعلى العموم يتمحور موقف أغلب الفقهاء في إطار مصلحة

[232] ابن سعد الطبقات ج٣ ص٣١

[233] ابن كثير البداية والنهاية ج٧ ص ٢٤٤

السلطة المعبر عنها في كتاباتهم بمنفعة المسلمين. وقد تُرِكَ الخيار للسلطة التقديرية للحاكم، والتي تتحكم فيها الموازنات السياسية والعسكرية الموجودة على أرض الواقع.

يرى الشافعي ضرورة إعطاء المهلة حسب السلطة التقديرية للحاكم ويقول في هذا الصدد: " ولو قال أهل البغي أنظرونا، ننظر في أمرنا. لم أر بأسا، أن ينظروا. قال: ولو قالوا أنظرونا مدةً. رأيت، أن يجتهد الإمام فيه. فإن كان يرجو فيأتهم، أحببت الاستيفاء بهم. وإن لم يرج ذلك، فله جهادهم. وإن كان يخاف على الفئة العادلة الضعف عنهم، رجوت تأخيرهم إلى أن يرجعوا. أو تمكنه القوة عليهم".[٢٣٤]

ويقول البهوتي في (كشف القناع) حول هذا الموضوع أنه "إن استنظروه، أي طلب البغاة منه أن ينظرهم مدة رجاء رجوعهم فيها أنظرهم، حكاه ابن المنذر إجماع من يحفظ عنه لأن الإنظار إذن أولى من معالجتهم بالقتال المؤدي إلى الهرج والمرج وإن ظن الإمام أنها أي طلب مقاتلتهم الإنظار مكيدة لم ينظرهم لأنه لا يأمن أن يصير طريقا إلى قهر أهل الحق وذلك لا يجوز".[٢٣٥]

ويقول ابن قدامة وهو من الحنابلة، في (المُغني): "فإن سألوا الأنتظار، نُظِرَ في حالهم، وبُحِثَ في أمرهم. فإن بان له أنّ قصدهم الرجوع إلى الطاعة، ومعرفة الحق، أمْهَلَهُمْ. قال ابن المنذر: أجمع على هذا كل من أحفظ عنه من أهل العلم. فإذا كان قصدهم الإجتماع على قتاله وإنتظار مدد يقوون به أو خديعة الإمام أو ليأخذوه على حين غرة، ويفترق عسكره، لم ينظر وعاجلهم. لأنه لا يأمن أن يصير هذا طريقاً الى قهر أهل العدل، ولا يجوز هذا، وإن أعطوه عليه مالاً. لأنه لا يجوز أن يأخذ المال على إقرارهم على ما لا يجوز إقرارهم عليه. وإن بذل له رهائن على أنظارهم لم يجز أخذها لذلك. ولأن الرهائن لا يجوز قتلهم لغدر أهلهم. فلا يفيد شيئاً".[٢٣٦]

ويتناول ابن مفلح وهو من الحنابلة، في (المبدع) مسألة إعطاء البغاة فترة الانتظار، إذا ما طلبوا ذلك، على أساس مصلحة الحاكم العادل، والسلطة التقديرية الممنوحة له. فيقول:

---

[234] الشافعي الأم ج٤ ص٢١٩

[235] البهوتي كشف القناع ج٦ ص ١٦٢

[236] ابن قدامة المغُني ج٨ ص ١٠٨

"فإن استنظروه مدة رجا رجوعهم فيها، أنظرهم. حكاه (ابن المنذر) إجماع من يحفظ عنه. وفي (الرعاية) ثلاثا ولإن الإنظار المرجو به رجوعهم، أولى من معالجتهم بالقتال المؤدي إلى الهرج والمرج. فإن ظن أنها مكيدة، لم ينظرهم. لأن الإنظار لا يؤمن منه أن يصير طريقا إلى قهر أهل الحق. وذلك لا يجوز، وإن أعطوه عليه مالا أو رهنا. ".[٢٣٧]

وينحو ابن نجيم وهو من الحنفية، نفس المنحى ويقول إذا "طلب أهل البغي الموادعة، أُجيبوا إن كان خيرا للمسلمين، كما في أهل الحرب. ولا يؤخذ منهم شيء. فلو أخذنا منهم رهوناً، وأخذوا منا رهوناً، ثم غدروا بنا، وقتلوا رهوننا، لا ينبغي لنا أن نقتل رهونهم. لأن الرهون صاروا آمنين في أيدينا. وشرط إباحة دمهم باطل. ولكنهم يحبسون إلى أن يهلك أهل البغي، أو يتوبوا. وكذلك أهل الشرك إذا فعلوا برهوننا ذلك، لا نفعل برهونهم، فيجبرون على الإسلام أو يصيروا ذمة. وفي (الهداية) وإذا بلغه أنهم يشترون السلاح، ويتأهبون للقتال، ينبغي أن يأخذهم ويحبسهم، حتى يقلعوا عن ذلك، ويحدثوا توبة دفعا للشر بقدر الإمكان".[٢٣٨]

وإن طلب الخارجون على السلطة الإنتظار أو الهدنة ـ وكان الظّاهر من قصدهم الرّجوع إلى الطّاعة ـ أمهلهم. قال ابن المنذر: أجمع على هذا كلّ من أحفظ عنه من أهل العلم. وقال أبو إسحاق الشّيرازيّ: ينظرهم إلى مدّةٍ قريبةٍ كيومين أو ثلاثةٍ. وإن أصرّوا على بغيهم، بعد أن بعث إليهم أميناً ناصحاً لدعوتهم، نصحهم ندباً بوعظٍ ترغيباً وترهيباً، وحسّن لهم اتّحاد كلمة الدّين وعدم شماتة الكافرين، فإن أصرّوا آذنهم بالقتال. وإن قاتلهم بلا دعوةٍ جاز، لأنّ الدّعوة ليست بواجبةٍ. وعند المالكيّة: يجب إنذارهم ودعوتهم ما لم يعاجلوه. وكون المبعوث إليهم عارفاً فطناً واجب، إن بعث للمناظرة وكشف الشّبهة، وإلاّ فمستحبّ.[٢٣٩]

ثانياً: المعاونة في مقاتلة البغاة:

ارتبطت مسألة معاونة السلطة في مقاتلة الخارجين عنها (البُغاة)، من الناحية العملية، بمسألة كيفية استلام الخليفة للسلطة. وفي بداية التجربة التاريخية الإسلامية، وفي أحداث الخروج عن

---

[237] ابن مفلح المبدع ج٩ ص ١٦٢

[238] ابن نجيم البحر الرائق شرح كنز الدقائق ج٥ ص١٥٣

[239] الوسوعة الفقهية الكويتية الجزء الثامن ص ٩٥

سلطة الخليفة الراشدي الرابع عام ٣٦ للهجرة، ظهرت فئة من المسلمين، ضمت عدداً من الصحابة كسعد بن أبي وقاص وأبي موسى الأشعري، لم تعن الخليفة على مقاتلة خصومه البغاة من (أهل الجمل وصفين). وعلى الرغم من مقاتلة الخليفة للخارجين عن سلطته من (أهل الجمل وصفين)، لم يتخذ الخليفة موقفاً معادياً من تلك الفئة التي لم تناصره. ويبدو أن هذا الأمر ناجم عن حداثة تجربة السلطة في الإسلام، والمرونة التي تعامل بها الخليفة مع المعارضين اوالمختلفين في تقييم الأمور والأحداث والمواقف، إلى الحد الذي ظهرت فيه إمكانية الوقوف على الحياد في الصراعات المتعلقة بالسلطة، دون أن تفرض السلطة سطوتها بالقوة على المختلفين معها في معاونتها في قتال "البغاة"، ودون أن ترغم الناس على اتخاذ موقف الاختيار بين موالاة السلطة أو دعم المعارضة.

اتخذ رجال السلطة الإسلامية في عهد الخليفة الرابع أساليب الحوار مع المختلفين مع السلطة في الموقف من البغاة وإمكانية قتالهم، والرافضين لدعمها في ذلك القتال.

يشير ابن كثير في البداية والنهاية أن الخليفة الرابع أرسل رسائل، و وفود الى الكوفة للحوار مع أبي موسى الأشعري، الذي كان والياً عليها في خلافة عثمان بن عفان، من أجل الحصول على معاونته ومعاونة أهل الكوفة لدعم الخلافة في صراعها ضد (أهل الجمل)، ولم يقم الخليفة بعزل الوالي إلاّ بعد أن فشلت كل جهوده في التأثير عليه، وبعد أن أصبح موقفه العملي الداعي إلى اعتزال الفتنة، في صالح الخارجين على سلطة الخليفة، وحجر عثرة في جمع الناس للدفاع عن حكم الخليفة الرابع بعد توليه الأمور بفترة وجيزة. فبعد أن فشل محمد بن أبي بكر ومحمد بن جعفر من اقناع أبي موسى الأشعري بكتاب الخليفة له، أرسل الخليفةُ الأشترَ وابن عباس وبعدهما ابنه الحسن وعمار بن ياسر من أجل انجاز مهمة الإقناع. وتلك المحاولات تعبير عن حرص السلطة المتمثلة بالخليفة آنذاك، لاستمالة المترددين وإقناعهم بمواقفها.

ويذكر ابن كثير جملة من الحجج التي وظّفها كل طرف من الأطراف في الكوفة من أجل استحصال دعم عامة المسلمين لموقفهم في تلك الأحداث.

يقول ابن كثير: أن أبا موسى الأشعري بعد أن وصل إليه الأشتر وابن عباس، "قام في الناس. فقال: أيها الناس، إن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم الذين صحبوه أعلم بالله ورسوله ممن لم يصحبوه، وإن لكم علينا حقاً. وأنا مؤد إليكم نصيحة. كان الرأي أن لاتستخفوا بسلطان الله.

وأن لا تجترئوا على أمره. وهذه فتنة، النائم فيها خير من اليقظان. واليقظان خير من القاعد. والقاعد خير من القائم. والقائم خير من الراكب. والراكب خير من الساعي. فاغمدوا السيوف، وانصلوا الأسنة، واقطعوا الأوتار، وأووا المضطَهد والمظلوم، حتى يلتئم هذا الأمر، وتنجلي هذه الفتنة". [٢٤٠]

كما يذكر الحوار الذي جرى بين الحسن بن علي و أبي موسى حول هذه المسألة في مسجد الكوفة. فقد قال الحسن لأبي موسى: "لم تثبط الناس عنا؟ فوالله ما أردنا إلا الإصلاح، ولا مثل أمير المؤمنين يخاف على شئ. فقال: صدقت بأبي وأمي، ولكن المستشار مؤتمن. فسمعت من النبي صلى الله عليه وسلم يقول: (إنها ستكون فتنة. القاعد فيها خير من القائم. والقائم خير من الماشي. والماشي خير من الراكب). وقد جعلنا الله إخواناً وحرم علينا دماءنا وأموالنا. فغضب عمار.. وقال: يا أيها الناس، إنما قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم وحده أنت فيها قاعداً خير منك قائماً. فغضب رجل من بني تميم لأبي موسى ونال من عمار. وثار آخرون". [٢٤١]

وضمن هذا الحوار الذي ينقله لنا ابن كثير في البداية والنهاية، نجد عمق الإنقسام من جهة، ومحاولة كل طرف لكي يعبِّر عن موقفه بالرجوع إلى أحاديث مروية عن الرسول تارة، وبالاستناد إلى مسألة وجود السلطة وضرورتها.

وبصدد ضرورة وجود السلطة، يذكر ابن كثير رأي القعقاع بن عمر الذي قال: " لا بد للناس من أمير يردع الظالم، ويعدل المظلوم، وينتظم به شمل الناس. وأمير المؤمنين علي ملي بما ولّى. وقد أنصف بالدعاء، وإنما يريد الإصلاح، فانفروا إليه". [٢٤٢]

انقسم المسلمون في هذه الأحداث على أربع فرق. وذكر ابن كثير نقلاً عن أحد من عامة الناس، "الناس أربع فرق. علي بمن معه في ظاهر الكوفة. وطلحة والزبير في البصرة. ومعاوية بالشام. وفرقة بالحجاز لا تقاتل ولا عناء بها". [٢٤٣]

---

[240] ابن كثير البداية والنهاية ج٤ ص ٢٣٥

[241] ابن كثير البداية والنهاية ج٤ ص ٢٣٦

[242] المصدر السابق

[243] المصدر السابق

هذا الهامش الموجود للحوار بين السلطة والخارجين عليها، وإمكانية ظهور تيار ثالث أو رابع في المجتمع الإسلامي أثناء إتخاذ المواقف الحساسة المتعلقة بمشروعية السلطة، تقلص بتراكم التجربة الإسلامية في مجال السلطة واختيار الخليفة، وبالأخص بعد ظهور أساليب القهر والغلبة وفرض الأمر الواقع في تولي السلطة. وظهر في كتابات الكثير من الفقهاء التأكيد على معاونة الإمام ضد البغاة، حتى وإن كان هذا الإمام قد تقلّد السلطة وامتلك الهيبة والشوكة عن طريق الغلبة والقهر، أو ما يمكن أن نسمِّيه في المصطلحات السياسية المعاصرة، بالإنقلابات العسكرية. وأصبحت مسألة إرتباط الخلافة بطلب الدنيا أكثر وضوحاً في الممارسات المتعلقة بالصراع على السلطة.

يذكر ابن عابدين هذه الحقيقة بشكل أو بآخر، حيث يقول بهذا الصدد "أن المسلمين إذا اجتمعوا على إمام، وصاروا آمنين به، فخرج عليهم طائفة من المؤمنين، فإن فعلوا ذلك لظلم ظلمهم به فهم ليسوا من أهل البغي، وعليه أن يترك الظلم وينصفهم. ولا ينبغي للناس أن يعينوا الإمام، عليهم " لأن فيه إعانة على الظلم، ولا أن يعينوا تلك الطائفة على الإمام أيضا " لأن فيه إعانة على خروجهم على الإمام، وإن لم يكن ذلك لظلم ظلمهم ولكن لدعوى الحق والولاية فقالوا الحق معنا فهم أهل البغي، فعلى كل من يقوى على القتال أن ينصر إمام المسلمين على هؤلاء الخارجين " لأنهم ملعونون على لسان صاحب الشرع قال عليه الصلاة والسلام { الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها } فإن كانوا تكلموا بالخروج لكن لم يعزموا على الخروج بعد. فليس للإمام أن يتعرض لهم " لأن العزم على الجناية لم يوجد بعد...قال بعض المشايخ: لولا علي رضي الله عنه ما درينا القتال مع أهل القبلة، وكان علي ومن تبعه من أهل العدل وخصمه من أهل البغي، وفي زماننا الحكم للغلبة ولا تدري العادلة والباغية كلهم يطلبون الدنيا".[٢٤٤]

وردت في مسألة معاونة السلطة ضد البغاة باعتبارها شكلاً من الأقتتال الداخلي بين المسلمين أحاديث للرسول، وأقاويل للفقهاء، ناهيك عن الحديث المتعلق بالفتنة والمرويّ عن أبي موسى الأشعري، والذي اعتبر أساساً لتيار الحياد الذي سُمّيَ بالإعتزال. وهنا لا علاقة لهذه التسمية بمصطلح المعتزلة (اهل العدل والتوحيد). وقد سبق أن أشرنا الى جملة تلك الأحاديث في المبحث المتعلق بطاعة الإمام وحدود تلك الطاعة في الفصل السابق من هذه الدراسة.

---

[244] ابن عابدين حاشية ابن عابدين ج ٤ ص٢٦١

ومن الأحاديث المتعلقة بالاقتتال الداخلي، ما رواه الأحنف ابن قيس عن أبي بكرة، قائلاً: "خرجت وأنا أريد هذا الرجل، فلقيني أبو بكرة. فقال: أين تريد؟ يا أحنف!.. قلت: أريد نَصْرَ ابن عم رسول الله، يعني علياً، قال: فقال لي: يا أحنف! ارجعْ. فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (إذا تواجه المسلمان بسيفهما، فالقاتل والمقتول في النار). قال" قلت: أو قيل: يا رسول الله! هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: (إنه أراد قتل صاحبه)" (أخرجه البخاري). [٢٤٥]

كما يسجل ابن كثير في (البداية والنهاية)، الحوارَ الجاري بين علي بن أبي طالب والزبير بن العوام، مشيراً إلى حديثٍ منسوبٍ الى الرسول، جرى تداوله في المواضيع المتعلقة بالاقتتال الداخلي بين المسلمين. يقول ابن كثير: " خرج علي وهو على بغلة رسول الله صلى الله عليه وسلم. فنادى: ادعوا لي الزبير بن العوام، فإني علي. فدُعِيَ له الزبير. فأقبل حتى اختلفت أعناقى دوابهما. فقال علي: (يا زبير! نشدتك الله. أتذكر يوم مرَّ بك رسول الله، ونحن في مكان كذا وكذا. فقال: يا زبير! ألا تحب علياً؟ فقلت: ألا أحب ابن خالي وابن عمي وعلى ديني؟ فقال: يا زبير! أما والله لتقاتلنه، وأنت ظالم له). فقال الزبير: بلى! والله لقد نسيته منذ سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلّم، ثمّ ذكرته الآن. والله لا أقاتلك. فرجع الزبير على دابته يشق الصفوف، فعرض له ابنه عبد الله بن الزبير. فقال له: ما لك؟ فقال ذكّرني علي حديثاً سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلّم، سمعته يقول: (لتقاتلنه وأنت ظالم له) . فقال: أو للقتال جئت؟ إنما جئت لتصلح بين الناس. ويصلح الله بك هذا الأمر. قال: قد حلفت أن لا أقاتله. قال: أعتق غلامك سرجس، وقفْ حتى تصلح بين الناس. فأعتق غلامه ووقف. فلمّا اختلف أمر الناس ذهب على فرسه. قالوا فرجع الزبير الى عائشة. فذكر أنه قد آلى أن لا يقاتل علياً. فقال له ابنه عبدالله: إنك قد جمعت الناس، فلما تراءى بعضهم لبعض، خرجت من بينهم. كفِّرْ عن يمينك واحضر. فأعتق غلاماً، وقيل غلامه سرجس. وقد قيل إنه إنه إنما رجع عن القتال لّما رأى عماراً مع علي، وقد سمع رسول الله صلى الله عليه وسلّم يقول لعمار: (تقتلك الفئة الباغية). فخشى أن يُقْتَلَ عمار في هذا اليوم". [٢٤٦]

---

[245] الإمام الحافظ أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم باب إذا تواجه المسلمان بسيفهما الحديث ٢٨٨٨

[246] ابن كثير البداية والنهاية ج ٤ ص ٢٤٠

ومن الأحاديث الأخرى التي استخدمت أداةً للصراع بين دعاة المشروعية للخليفة الرابع من جهة، وبين الخارجين عنه من (أهل صفين)، الحديث المتعلق بمصير عمار. أي قول الرسول له: (تقتلك الفئة الباغية).

فعن "أبي سعيد الخدري قال: أخبرني من هو خير مني، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعمار، حين جعل يحفر الخندق، وجعل يمسح رأسه ويقول (بُؤْسَ ابن سمية، تقتلك فئة باغية)."..... و"عن أم سلمة، قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (تقتل عماراً الفئة الباغية)" (أخرجه مسلم في صحيحه).[٢٤٧]

ترك هذا الحديث أثراً كبيراً في نفوس المتقاتلين من الجهتين. فالحديث المروي والمعروف من قبل الفئتين المتخاصمتين، كان دليلاً من دلائل النبوة. وكان يعني أن علياً محقّ وأن معاوية باغ. وكان معاوية يخشى من مقتل عمار بن ياسر، لكي لا ينقلب جنده عليه باعتباره فئة باغية. ولكن يبدو أن المصالح الدنيوية والصراع على الملك كان أكبر من تأثير هذا الحديث. والأكثر من ذلك نجد أن تحالف معاوية ـ عمرو بن العاص، سرعان ما وجد التبرير لتلافي تأثير الحديث بعد مقتل عمار بن ياسر.

ينقل لنا ابن كثير في البداية والنهاية هذا الهاجس، وتصورات الأطراف المتنازعة. ويشير الى حجج عمار في مقاتلة معاوية ومن معه من أهل صفين. ويروي على لسان عمّار " أن القوم (ويقصد أهل صفين) ذاقوا الدنيا واستحلوها، واستمروا الآخرة، فقلوها. وعلموا أن الحق إذا لزمهم، حال بينهم وبين ما يتمرغون فيه من دنياهم وشهواتهم. ولم يكن للقوم سابقة في الإسلام يستحقون بها طاعة الناس لهم، ولا الولاية عليهم. ولا تمكنت في قلوبهم خشية الله، التي تمنع من تمكنت من قلبه نيل الشهوات، وتعقله عن إرادة الدنيا وطلب العلو فيها، وتحمله على اتباع الحق، والميل الى أهله. فخدعوا أتباعهم بقولهم إمامنا قتل مظلوماً، ليكونوا بذلك جبابرة وملوكاً".[٢٤٨]

---

[247] الإمام الحافظ أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري صحيح مسلم الحديث ٢٩١٦،٢٩١٥ ص ١١٦٨

[248] ابن كثير البداية والنهاية ج٧ ص ٢٦٦

في الوقت الذي كان عمار بن ياسر يقاتل مع الخليفة ضد الخارجين عليه من أهل صفين. كان معاوية وعمرو بن العاص يسعون الى التقليل من تأثير الحديث المتعلق بمصير عمّار من خلال الحديث عن احتمال الرجوع اليهم والمقاتلة في صفوفهم ضد الخليفة الرابع. وبعد مقتل عمّار في الحرب ينقل لنا ابن كثير في المصدر السابق كيفية تعامل (أهل صفين) مع الحدث. فيشير: "عن الشعبي قال: جاء قاتل عمّار يستأذن على معاوية وعنده عمرو. فقال: ائذن له، وبشره بالنار. فقال الرجل: أو ما تسمع ما يقول عمرو. قال: صدّق. أنما قتله الذين جاءوا به!".[٢٤٩]

أي أن السبب في قتله هو خروجه مع الخليفة للحرب وبالتالي فأن فئة الخليفة هي الفئة الباغية.

ظهرت مسألة الوقوف الى جانب الإمام أكثر وضوحاً في كتابات المتأخرين من الفقهاء الذين أوجبوا أنَّ من دعاه الإمام إلى مقاتلة البغاة افترض عليه اجابته، لأنّ طاعة الإمام فيما ليس بمعصيةٍ فرض.

وفي (البدائع): "يجب على كل من دعاه الإمام إلى قتالهم أن يجيبه إلى ذلك ولا يسعه التخلف إذا كان عنده غنىً وقدرة لأن طاعة الإمام فيما ليس بمعصية فرض، فكيف فيما هو طاعة والله سبحانه وتعالى الموفق. وما روي عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه إذا وقعت الفتنة بين المسلمين فينبغي للرجل أن يعتزل الفتنة ويلزم بيته، محمول على وقت خاص وهو أن لا يكون إمام يدعو إلى القتال. وأما إذا كان فدعاه يفترض عليه الإجابة."[٢٥٠]

وأشار بعض الفقهاء الى تخلف بعض الصحابة عن القتال ومناصرة الإمام، كونه محمول على أنه لم يكن لهم قدرة. وربما كان بعضهم في تردد من حل القتال. وما روي إذا التقى المؤمنان بسيوفهما فالقاتل والمقتول في النار محمول على اقتتالهما حمية وعصبة كما يتفق بين أهل قريتين أو محلتين أو لأجل الدنيا والمملكة.

وبهذا الصدد قال ابن عابدين: يجب على كلّ من أطاق الدّفع أن يقاتل مع الإمام، إلاّ إن كان سبب الخروج ظلم الإمام بما لا شبهة فيه، إذ يجب معونتهم لإنصافهم إن كان ذلك ممكناً. ومن لم يكن قادراً لزم بيته. وعليه يحمل ما روي عن جماعةٍ من الصّحابة أنّهم قعدوا في الفتنة، وربّما

---

[249] ابن كثير البداية والنهاية ج٧ ص٢٦٨

[250] الكاساني بدائع الصنائع.. ج ٧ ص١٤٠

كان بعضهم في تردّدٍ من حلّ القتال. وما روي عن أبي حنيفة من قوله: « إذا وقعت الفتنة بين المسلمين، فالواجب على كلّ مسلمٍ أن يعتزل الفتنة، ويقعد في بيته " فإنّه محمول على ما إذا لم يكن إمام. أمّا ما روي من حديث: { إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النّار } فإنّه محمول على اقتتالهما حميّةً وعصبيّةً، أو لأجل الدّنيا والملك.[٢٥١]

يميز ابن عابدين بين حالتين، حالة الخروج على الامام في بداية التجربة التاريخية الاسلامية، وحالة الخروج على الإمام في زمانه أو بعد مرور عقود وقرون على بدايات الصراع على السلطة، حيث من الصعب التمييز بين العادل والباغي لأن الكل يطلبون الدنيا. كما يشير الى عدم جواز إعانة الإمام الظالم، ولكن ابن عابدين يقر بإمامة المتغلب في الوقت نفسه، لعدم وجود آلية أو سبيل لمواجهته، وموقفه نابع من التعامل مع الأمر الواقع. يذكر في حاشيته " الإمام الحق الظاهر أن المراد به ما يعم المتغلب، لأنه بعد استقرار سلطنته ونفوذ قهره، لا يجوز الخروج عليه. كما صرحوا به ثم رأيت في (الدر المنتقى). قال: إن هذا في زمانهم".. وأما في الوقت الحاضر وهنا نقصد زمن ابن عابدين فحسب رأيه "..الحكم للغلبة. لأن الكل يطلبون الدنيا. فلا يدرى العادل من الباغي.... أن المسلمين إذا اجتمعوا على إمام. وصاروا آمنين به. فخرج عليه طائفة من المؤمنين. فإن فعلوا ذلك لظلم ظلمهم به، فهم ليسوا من أهل البغي. وعليه أن يترك الظلم وينصفهم. ولا ينبغي للناس أن يعينوا الإمام عليهم. لأن فيه إعانة على الظلم. ولا أن يعينوا تلك الطائفة على الإمام أيضاً. لأن فيه إعانة على خروجهم على الإمام. وإن لم يكن ذلك لظلم ظلمهم، ولكن لدعوى الحق والولاية. فقالوا: فهم أهل البغي. فعلى كل من يقوى على القتال، أن ينصروا إمام المسلمين على هؤلاء الخارجين. لأنهم ملعونون على لسان صاحب الشرع".[٢٥٢]

ويؤكد ابن عابدين على موقفه من خلال الإشارة الى حديث النبي حول الفتنة. ويقول: "قال عليه الصلاة والسلام: لفتنة نائمة لعن الله من أيقظها. فإن كانوا تكلموا بالخروج، لكن لم يعزموا على الخروج بعد، فليس للإمام أن يعترض لهم. لأن العزم على الجناية لم يوجد بعد....

[251] ابن عابدين حاشية ابن عابدين ج٤ ص ٢٦٥

[252] المصدر السابق ج٤ ص ٢٦١

قال بعض المشايخ لولا علي رضي الله عنه ما درينا القتال مع أهل القبلة. وكان علي ومن تبعه من أهل العدل وخصمه من أهل البغي".[253]

وللسرخسي رأي ذكره في المبسوط لا يخرج عن هذا الإطار. فهو يقول: "إن كان المسلمون مجتمعين على واحد. وكانوا آمنين به. والسبيل آمنة. فخرج عليه طائفة من المسلمين. فحينئذ، يجب على من يقوى على القتال، أن يقاتل مع إمام المسلمين الخارجين، لقوله تعالى {فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي} (الحجرات). والأمر حقيقة للوجوب. ولأن الخارجين قصدوا أذى المسلمين، وإماطة الأذى من أبواب الدين. وخروجهم معصية. ففي القيام بقتالهم نهي عن المنكر، وهو فرض. ولأنهم يهيجون الفتنة. قال صلى الله عليه وسلم: (الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها). فمن كان ملعونا على لسان صاحب الشرع، صلوات الله عليه يقاتل معه. والذي روى أن ابن عمر رضي الله عنهما وغيره لزم بيته، تأويلُه أنه لم يكن له طاقة على القتال. وهو فرض على من يطيقه. والإمام فيه علي رضي الله عنه فقد قام بالقتال وأخبر أنه مأمور بذلك بقوله رضي الله عنه أمرت بقتال المارقين والناكثين والقاسطين".[254]

ولم تبق التساؤلات عند المسلمين في حدود مسألة مشروعية الخروج مع الإمام أو معاونته، أو مشروعية الوقوف ضده في إطار الأبعاد الدنيوية المتعلقة بالصراع الجاري. بل تطور الأمر الى الجزاء الأخروي المتعلق بهذا الفعل.

ينقل لنا أحد المعاصرين لحالة الفتن بعد معركة (الجمل) هذا الحوار الجاري بينه، وبين أم المؤمنين عائشة التي وقفت ضد الخليفة. فيقول كما هو وارد في سنن البيهقي الكبرى:" أخبرنا أبو محمد عبد الله بن يوسف الأصبهاني، أنبأ أبو سعيد بن الأعرابي، حدثنا سعدان بن نصر، حدثنا إسحاق الأزرق، حدثنا عوف عن بن سيرين، قال: قال خالد بن الواشمة: ثم لما فرغ من أصحاب الجمل ونزلت عائشة منزلها. دخلت عليها. فقلت: السلام عليك يا أم المؤمنين. قالت: من هذا؟ قلت: خالد بن الواشمة. قالت: ما فعل طلحة؟ قلت: أصيب. قالت: إنا لله وإنا إليه راجعون. يرحمه الله. فما فعل الزبير؟ قلت: أصيب. قالت: إنا لله وإنا إليه راجعون. يرحمه الله. قلت: بل

[253] ابن عابدين حاشية ابن عابدين ج٤ ص٢٦١

[254] السرخسي المبسوط ج١٠ ص١٢٤

نحن لله وإنا إليه راجعون في زيد بن صوحان. قالت: وأصيب زيد؟ قلت: نعم. قالت: إنا لله وإنا إليه راجعون. يرحمه الله. فقلت: يا أم المؤمنين! ذكرت طلحة، فقلت يرحمه الله. وذكرت الزبير، فقلت يرحمه الله. وذكرت زيدا، فقلت يرحمه الله. وقد قتل بعضهم بعضا. والله لا يجمعهم الله في جنة أبدا. قالت: أو لا تدري أن رحمة الله واسعة وهو على كل شيء قدير".[٢٥٥]

أما حول موقف الإمامية في مسألة معاونة الإمام على مقاتلة البغاة، فأن المحقق الحلي يذكر في (شرائع الإسلام)، أنه "يجب قتال من خرج إلى: إمام عادل، إذا ندب اليه الامام عموما أو خصوصا.او من نصبه الامام، والتأخر عنه كبيرة. وإذا قام به من فيه غناء*، سقط عن الباقين، ما لم يستنهضه الامام على التعيين.والفرار في حربهم، كالفرار في حرب المشركين. وتجب مصابرتهم حتى يفيئوا أو يقتلوا".[٢٥٦]

المطلب الثاني: كيفية مقاتلة البغاة

أولاً: الفرق بين قتال البغاة وقتال الكفار فيما يخص أساليب القتال

يورد الماوردي بعض العلامات الأولية للبدء بمقاتلة البغاة. ويذكر بهذا الصدد " إن امتنعت هذه الطائفة الباغية عن طاعة الإمام ومنعوا ما عليهم من الحقوق وتفردوا باجتباء الأموال وتنفيذ الأحكام، فإن فعلوا ذلك ولم ينصبوا لأنفسهم إماماً ولا قدموا عليهم زعيماً كان ما اجتبوه من الأموال غصباً لا تبرأ منه ذمة، وما نفذوه من الأحكام مردداً لا يثبت به حق، وإن فعلوا ذلك وقد نصبوا لأنفسهم إماماً اجتبوا بقوله الأموال ونفذوا بأمره الأحكام لم يتعرض لأحكامهم بالرد ولا لما اجتبوه بقوله الأموال ونفذوا بأمره الأحكام لم يتعرض لأحكامهم بالرد ولا لما اجتبوه المطالبة وحوربوا في الحالين على سواء لينزعوا عن المباينة ويفيئوا إلى الطاعة".[٢٥٧]

---

[255] سنن البيهقي الكبرى ج٨ ص١٧٤

* أي كفاية في دفع الأعداء

[256] المحقق الحلي شرائع الإسلام ج١ ص٢٥٧

[257] الماوردي الأحكام السلطانية.. ص ٣٥

يرى جمهور الفقهاء أن قتال البغاة يختلف عن قتال الكفار. لأن قتال البغاة كما ذكرنا سابقاً هو لدرء تفريق كلمة المسلمين، مع عدم التّأثيم، لأنّهم متأوّلون.

ويمكن القول أن تجربة الخليفة الرابع في مقاتلة (أهل الجمل) و (أهل صفين) والخوارج (أهل حرورية)، قدمت للفقهاء المسلمين ممارسةً عملية في كيفية مقاتلة البغاة وكيفية التصرف معهم أثناء القتال. فبعد هزيمة (أهل الجمل) في الحرب ضد علي بن أبي طالب، منع الخليفة متابعة المدبرين وقتل الأسرى. ويذكر ابن كثير أنه "لما سقط البعير الى الأرض وانهزم من حوله الناس... نادى منادي عليّ في الناس:إنه لا يتبع مدبر. ولا يذفف* على جريح. ولا يدخلوا الدور". [258]

وبعد انتهاء القتال صلّى الخليفة على القتلى بين الفريقين. والجدير بالذكر أن ابن كثير وهو يروي الحادثة لا يصف قتلى أيّ طرف بالشهداء.

يقول ابن كثير: "أقام علي بظاهر البصرة ثلاثاً. ثمّ صلّى على القتلى من الفريقين. وخصّ قريشاً بصلاة من بينهم. ثمّ جمع ما وجد لأصحاب عائشة في المعسكر. وأمر به أن يُحمَل الى مسجد البصرة. فمن عرف شيئاً هو لأهلهم، فليأخذه، إلاّ سلاحاً في الخزائن عليه سمة السلطان..... وقد سأل بعض أصحاب عليّ علياً أن يقسم فيهم أموال أصحاب طلحة والزبير. فأبى عليهم. فطعن فيه السبئية. وقالوا: كيف يحل لنا دماؤهم، ولا تحل لنا أموالهم؟ فبلغ ذلك عليّاً. فقال: أيكم يحب أن تصير أم المؤمنين في سهمه؟ فسكت القوم. ولهذا لّما دخل البصرة فضّ في أصحابه أموال بيت المال. فنال كل رجل منهم خمسمائة. وقال: لكم مثلها في الشام". [259]

واستناداً الى هذه التجربة العملية في زمن الخليفة الراشدي الرابع جرت صياغة القواعد العامة الكلية المتعلقة بالتعامل مع البغاة وكيفية مقاتلتهم.

ذكر الامام محمد بن حسن الشيباني في السير " بلغنا أن علي بن أبي طالب قال يوم الجمل: لا يتبع مدبر. ولا يقتل أسير. ولا يؤتى على جريح. ولا يكشف ستر. ولا يؤخذ مال".

---

[258] ابن كثير البداية والنهاية ج٧ ص٢٤٤

* ذفّ يعني أجهز على الجريح

[259] ابن كثير البداية والنهاية ج ٧ ص ٢٤٤

وسُئِلَ الشيباني "لو أن طائفتين من المؤمنين إحداهما باغية والأخرى عادلة. فهزمت العادلة الباغية. أما كان لأهل العدل أن يتبعوا مدبرا ولا يقتلوا أسيرا ولا يحتروا على جريح. قال: لا ينبغي لهم ذلك إذا لم يبق من أهل البغي أحد، ولم يكن لهم فئة يرجعون اليها. فأما إذا كانت لهم فئة، يرجعون اليها، فإن أسيرهم يقتل، ومدبرهم يتبع، وجريحهم يحتر* عليه".[260]

كما سُئِلَ الشيباني "أرأيت ما أصاب أهل العدل من عسكر أهل البغي من السلاح والكراع، وغير ذلك. كيف يصنع به؟ قال إن كان بقي من أهل البغي أحد، فلا بأس بأن يستعين أهل العدل بالكراع والسلاح عليهم. فإذا وضعت الحرب أوزارها، رد ذلك كله الى أهله. وإذا السلاح والكراع فإنه يرد الى أهله، إن تضع الحرب أوزارها. فإن كان لم يبق أحد من أهل البغي رد الكراع والسلاح، وكل شيء ذلك الى أهله. وبلغنا عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه ألقى ما أصاب في عسكر أهل النهروان في الرحبة فمن عرف شيئا أخذه حتى كان آخر من عرف شيئا إنسانا عرف قدر حديد أخذها".[261]

والفكرة التي يتبناها الشيباني، يستند فيها أساساً الى أحداث الجمل وصفين. وقد كانت الدولة الإسلامية في ذلك الظرف بحاجة الى معالجة آثار الفتنة وتبعاتها عن طريق ما يشبه اليوم بالعفو العام الذي تصدره الدول في مثل هذه الحالات، ولا يمكن عموماص ترك الذين يهددون السلطة الشرعية ويمارسون ذلك التهديد من الناحية العملية، دون عقاب لمجرد توقفهم عن التهديد، أو عدم إمكانية إستمرارهم فيه لأي سبب كان، ومن هذه الأسباب اندحارهم في المعارك.

يرى فقهاء الحنفية، ومنهم السرخسي أنه "إذا قاتل أهل العدل أهل البغي فهزموهم. فلا ينبغي لأهل العدل أن يتبعوا مدبرا. لأننا قاتلناهم لقطع بغيهم. وقد اندفع حين ولّوا مدبرين. ولكن هذا إذا لم يبق لهم فئة يرجعون إليها. فإن بقى لهم فئة، فإنه يتبع مدبرهم. لأنهم ما تركوا قصدهم لهذا، حين ولّوا منهم منهزمين. بل تحيزوا إلى فئتهم، ليعودوا. فيتبعون لذلك. ولهذا يتبع المدبر من المشركين لبقاء الفئة لأهل الحرب".[262]

---

[260] محمد بن حسن الشيباني السير ج١ ص ٢٢٧ * حتر أي حبس عنه الطعام وأحدَّ النظر اليه

[261] محمد بن حسن الشيباني السير ج١ ص ٢٢٨

[262] السرخسي المبسوط ج١٠ ص ١٢٦

كما يرى الحنفية عدم جواز قتل الأسير، أو الجريح. وقد قال السرخسي: "وكذلك لا يقتلون الأسير، إذا لم يبق لهم فئة. وقد كان علي رضي الله عنه يحلف من يؤسر منهم، أن لا يخرج عليه قط. ثم يخلي سبيله. وإن كانت له فئة، فلا بأس بأن يقتل أسيرهم. لأنه ما اندفع شره، ولكنه مقهور. ولو تخلص إنحاز إلى فئته. فإذا رأى الإمام المصلحة في قتله، فلا بأس بأن يقتله. وكذلك لا يجهزوا على جريحهم، إذا لم يبق لهم فئة. فإن كانت باقية، فلا بأس بأن يجهز على جريحهم. لأنه إذا برىء عاد إلى الفتنة والشر بقوة تلك الفئة. ولأن في قتل الأسير والتجهيز على الجريح كسر شوكة أصحابه.... فهذا المقصود يحصل بذلك. بخلاف ما إذا لم يبق لهم فئة".[٢٦٣]

ولا يجيز الحنفية سبي الذراري وغصب الأموال على سبيل الاغتنام. يقول السرخسي" "ولا يسبي الذراري. ولا يؤخذ مال على سبيل التملك بطريق الاغتنام. وبه نقول لا تسبى نساؤهم وذراريهم لأنهم مسلمون. ولا يتملك أموالهم لبقاء العصمة فيها، بكونها محرزة بدار الإسلام. فإن التملك بالقهر يختص بمحل ليس فيه عصمة الإحراز بدار الإسلام".[٢٦٤]

وخلاصة رأي الحنفيّة هي أنهم نصّوا على أنّه إذا كانت لهم فئة ينحازون إليها - مطلقاً - فإنّه ينبغي لأهل العدل أن يقتلوا مدبرهم، ويجهزوا على جريحهم، لئلاّ ينحازوا إلى الفئة، فيمتنعوا بها، فيكرّوا على أهل العدل. والمعتبر في جواز القتل أمارة قتالهم لا حقيقته، ولأنّ قتلهم إذا كان لهم فئة، لا يخرج عن كونه دفعاً، لأنّه يتحيّز إلى الفئة ويعود شرّه كما كان. وقالوا: إنّ ما قاله عليّ رضي الله عنه على تأويل إذا لم تكن لهم فئة.

إلاّ أنّ ابن حزم الظاهري يختلف مع رأي الحنفية في ذلك. ويقول بهذا الصدد أنه إذا "نظرنا فيما احتج به أبو حنيفة، وأصحابه، بأن يستعمل سلاحهم وكراعهم، ما دامت الحرب قائمة. فلم نجد لهم في ذلك حجةً أصلاً، لا من قرآن، ولا من سنة صحيحة ولا سقيمة، ولا من قول صاحب، ولا إجماع. وما كان هكذا، فهو باطل، بلا شك. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام. والسلاح والكراع مال من مالهم. فهو محرم على غيرهم. لكن الواجب أن يحال بينهم، وبين كل ما يستعينون به، على باطلهم. لقول الله تعالى: {وتعاونوا على البر

---

[263] المصدر السابق ج١٠ ص ١٢٦

[264] المصدر السابق ج١٠ ص ١٢٦

والتقوى ولا تعاونوا على الأثم والعدوان} (المائدة). فصح بهذا يقيناً، أن تخليتهم يستعملون السلاح في دماء أهل العدل والكراع في قتالهم، تعاون على الإثم والعدوان، فهو محرم بنص القرآن. وصح أن الحيلولة بينهم وبين السلاح والكراع في حال البغي، تعاون على البر والتقوى. وأما استعماله فلا يحل لما ذكرنا، إلا أن يضطر إليه. فيجوز حينئذ. ومن اضطر إلى الدفاع عن نفسه بحق، ففرض عليه أن يدفع الظلم عن نفسه، وعن غيره، بما أمكنه من سلاح نفسه أو سلاح غيره فإن لم يفعل فهو ملقٍ بيده إلى التهلكة وهذا حرام عليه فسقط قول أبي حنيفة وأصحابه". ٢٦٥

غير أن هذا القول لابن حزم الظاهري وردّه لقول أبي حنيفة في مسألة الموقف من السلاح والكراع، أمر غير واقعي، ولا يمكن تطبيقه من الناحية العملية. لأن هذه الأمور من الوسائل المستخدمة في الحرب، ومن شأنها أن تساهم في حسم نتيجة المعارك لصالح طرف أو آخر.

ويرى المالكية عدم جواز سبيهم واسترقاقهم أو قطع الميرة عنهم، أي الإبل التي تنقل معونة الأكل لهم. وعدم جواز استخدام الرّداعات أي المنجنيق ضدهم. أما الأموال والأسلحة التي جرت السيطرة عليها فيجوز استخدامها ضدهم أثناء القتال.

يشير الدسوقي في حاشيته الى اختلاف قتال البغاة عن قتال الكفار. ويقول:" يمتاز قتال البغاة عن قتال الكفار بأحد عشر وجها أن يقصد بالقتال ردعهم لا قتلهم وأن يكف عن مدبرهم ولا يجهز على جريحهم ولا تقتل أسراهم ولا تغنم أموالهم ولا تسبى ذراريهم ولا يستعان عليهم بمشرك ولا يوادعهم على مال ولا تنصب عليهم الرعادات ولا تحرق مساكنهم ولا يقطع شجرهم". ٢٦٦

وفي (التاج والإكليل) وهو كتاب في الفقه المالكي إشارة إلى أن الهدف من قتال البغاة إنما لـ " درء لتفريق الكلمة مع عدم التأثيم لأنهم متأولون قال ويفترق قتالهم من قتال الكفار بأحد عشر وجها منها أنه يقصد بالقتال ردعهم لا قتلهم ويكف عن مدبرهم ولا يجهز على جريحهم

---

[265] ابن حزم المحلى ج١١ ص ١٠٢

[266] الدسوقي حاشية الدسوقي ج٤ ٢٩٩

ولا يقتل أسراهم ولا تغنم أموالهم ولا تنصب عليهم الرعادات ولا تحرق مساكنهم ولا تقطع أشجارهم ولا يدعهم على مال". [٢٦٧]

يشير صاحب (التاج والإكليل) الى رأي القرافي وهو من المالكية فيقول حسب رأي القرافي، "لا تحرق مساكنهم. ولا تقطع أشجارهم. ولا يستعان على قتالهم بمشرك. ولا يوادعهم على مال. ولا يدعوهم بمال. تقدم نص القرافي لا يوادعهم على مال واستعين بمالهم عليهم إن احتيج له ثم رد..... و ما أصاب الإمام من عسكر أهل البغي من كراع أو سلاح، فإن كانت لهم فئة قائمة، فلا بأس أن يستعين به الإمام ومن معه، على قتالهم، إن احتاجوا إليه. فإن زالت الحرب رد لأهله..... وغير السلاح والكراع، توقَّف، حتى ترد إليهم. وإن لم تكن فهم فئة قائمة، رد ذلك من سلاح وغيرها. وكذا فعل علي رضي الله عنه. وإن أمنوا، لم يتبع منهزمهم. ولم يذفف على جريح. قال عبد الملك: إن أسر من الخوارج أسير، وقد انقطعت الحرب، فلا يقتل. وإن كانت الحرب قائمة، فللإمام قتله. ولو كانوا جماعة إذا خاف أن يكون منهم ضرر. وعلى هذا يجري حكم التذفيف على الجريح، واتباع المنهزم". [٢٦٨]

وفي الشرح الكبير إشارة الى جواز مقاتلتهم بمختلف الأسلحة حتى المنجنيق، وعدم جواز سبيهم واسترقاقهم.

وعلى الإمام أن "يدعوهم أولا للدخول تحت طاعته، ما لم يعاجلوه بالقتال. ويقاتلهم بالسيف والرمي بالنبل والمنجنيق والتغريق والتحريق وقطع الميرة ظاهرا عنهم. إلا أن يكون فيهم نسوة أو ذراري. فلا نرميهم بالنار. لكن لا نسبي ذراريهم ولا أموالهم، لأنهم مسلمون.... ولا يسترقوا ولا يحرق شجرهم ولا غيره. فالمراد ولا يتلف مالهم. ولا ترفع رءوسهم، إذا قتلوا بأرماح. أي يُحَرَّم، لأنه مثلة بالمسلمين. بخلاف الكفار... ولا يَدعوهم بفتح الدال المهملة، أي لا يتركهم الإمام ونوابه. أي لا يتركهم بمال يؤخذ منهم كالجزية. أي لا يحل ذلك. بل إن تَرَكَهُمْ يَتْرُكُهم مجانا، إن كفوا عن بغيهم، وأمن منهم. واستعين مالهم من سلاح وكُراع بضم الكاف أي خيل عليهم. أي يجوز ذلك إن احتيج له. أي لمالهم أي للاستعانة به عليهم. ثم بعد الاستعانة به

---

[267] العبدري التاج والإكليل ج ٦ ص٢٧٧

[268] المصدر السابق ج٦ ص٢٧٨

والاستغناء عنه، رد إليهم. أي كما ما يستعان به من الأموال كغنم ونحوها. أي على فرض لو حيز عنهم..[269]

ويذهب القمي وهو من الشيعة الإثنى عشرية، في تفسيره الى وجهة عدم جواز سبيهم، والاجهاز على جرحاهم أو قتل أسراهم فيقول: " وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فان بغت إحداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفئ إلى أمر الله " فلما نزلت هذه الآية قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن منكم من يقاتل بعدي على التأويل كما قاتلت على التنزيل فسئل صلى الله عليه وآله من هو؟ قال: هو خاصف النعل؟ - يعني أمير المؤمنين عليه السلام - وقال عمار بن ياسر: قاتلت بهذه الراية مع رسول الله صلى الله عليه وآله ثلاثا وهذه الرابعة والله لو ضربونا حتى يبلغوا بنا سعفات هجر لعلمنا أنا على الحق وانهم على الباطل، فكانت السيرة فيهم من أمير المؤمنين عليه السلام على ما كان من رسول الله صلى الله عليه وآله في أهل مكة يوم فتح مكة فانه لم يسب لهم ذرية، فقال: من أغلق بابه فهو آمن، ومن ألقى سلاحه فهو آمن ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن، وكذلك قال أمير المؤمنين عليه السلام فيهم: لا تسبوا لهم ذرية ولا تجهزوا على جريح، ولا تتبعوا مدبرا، ومن أغلق بابه فهو آمن.[270]

يميّز المحقق الحلي في (شرائع الإسلام) بين البغاة الذين لديهم فئة يرجعون إليها، وبين الذين لا يملكون تلك الفئة. و يقول:" ومن كان من أهل البغي، لهم فئة يرجع اليها، جاز الاجهاز على جريحهم واتباع مدبرهم، وقتل أسيرهم.ومن لم يكن له فئة، فالقصد بمحاربتهم تفريق كلمتهم، فلا يتبع لهم مدبر، ولا يجهز على جريحهم، ولا يقتل لهم مأسور".[271]

أما الشافعي فيقول في (الأم): " روى عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده علي بن الحسين رضي الله تعالى عنهما قال دخلت على مروان بن الحكم فقال ما رأيت أحدا أكرم غلبة من أبيك ما هو إلا أن ولينا يوم الجمل فنادى مناديه لايقتل مدبر ولا يذفف على جريح قال الشافعي فذكرت هذا الحديث للدراوردي فقال ما أحفظه يريد يعجب بحفظه هكذا ذكره جعفر

---

[269] أبو البركات الشرح الكبير ج٤ ص٢٩٩

[270] القمي تفسير القمي ج٢ ص٣٢٢

[271] المحقق الحلي شرائع الإسلام ج ١ ص ٢٥٧

بهذا الإسناد ثم قال الدراوردي أخبرنا جعفر عن أبيه أن عليا رضي الله تعالى عنه، كان لا يأخذ سلباً. وأنه كان يباشر القتال بنفسه. وأنه كان لا يذفف على جريح، ولا يقتل مدبرا". ٢٧٢

ويترتب على فيئة الباغي أي رجوعه عن البغي بأي طريقة كانت، إيقاف الإجراءات بحقه حسب رأي الشافعي الذي يقول: "ولم يستثن الله تبارك وتعالى في الفيئة فسواء كان للذي فاء فئة أو لم تكن له فئة فمتى فاء والفيئة الرجوع حرم دمه ولا يقتل منهم مدبر أبدا ولا أسير ولا جريح بحال لأن هؤلاء قد صاروا المعنى الذي حلت به دماؤهم وكذلك لا يستمتع من أموالهم بدابة تركب ولا متاع ولا سلاح يقاتل به في حربهم وإن كانت قائمة ولا بعد تقضيها ذلك من أموالهم وما صار إليهم من دابة فحبسوها أو سلاح فعليهم رده عليهم ". ٢٧٣

ولا يجوز استخدام الأسلحة الفتاكة في قتال البغاة، وينبغي الأخذ بنظر الإعتبار في هذه النقطة التطور الهائل الذي جرى في مجال الصناعات العسكرية، وبالأخص في مجال صناعة الأسلحة الكيمياوية البايولوجية، والذرية. حيث لا يجوز استخدام تلك الأسلحة من قبل السلطة للحرب ضد الخارجين عنها.

أشارت كتب الفقه الإسلامي الى عدم جواز نصب العرّادات (المجانيق ونحوها) للبغاة. وهي الأسلحة الفتاكة في تلك المرحلة التاريخية. ويقول الشافعي في (الأم): " قيل يقاتلون بالمجانيق والنيران وغيرها. ويبيتون إن شاء من يقاتلهم. قال الشافعي رحمه الله تعالى: وأنا أحب إلي أن يتوقى ذلك فيهم، ما لم يكن بالامام ضرورة إليه. والضرورة إليه أن يكون بازاء قوم متحصنا، فيغزونه، أو يحرقون عليه، أو يرمونه بمجانيق، أو عرادات، أو يحيطون به، فيخاف الاصطلام* على من معه. فإذا كان هذا، أو بعضه، رجوت أن يسعه رميهم بالمنجيق والنار، دفعا عن نفسه أو معاقبة بمثل ما فعل به". ٢٧٤

---

[272] الأم الشافعي ج٤ ص٢١٦

[273] المصدر السابق ج٤ ص٢١٨

[274] المصدر السابق ج٤ ص ٢١٩ * الاصْطِلامُ افْتِعالٌ من الصَّلْم القطع كما ورد في لسان العرب

وفي المحصلة النهائية، واذا اردنا اختصار الاراء الواردة في هذا المجال، نجد أن هناك إجماعا بين جمهور الفقهاء على عدم جواز متابعتهم أو قتل أسراهم أو الإجهاز على جرحاهم، وإذا قاتلهم الإمام فهزمهم، وولوا مدبرين، وأمن جانبهم، أو تركوا القتال بالقاء السلاح او بالهزيمة أو بالعجز، لجراحٍ أو أسيرٍ، لوقوع الأمن عن شرهم، ولا تسبى لهم ذرية، ولا يقسم لهم مال. ووجد الفقهاء الدليل الشرعي في هذا الموقف في قول الخليفة علي (يوم الجمل)، لا يقتلٍ بعد الهزيمة مقبل ولا مدبر، ولا يفتح باب، ولا يستحل فرج ولا مال بل قال لهم: من اعترف شيئاً فليأخذه، أي من عرف من البغاة متاعه استرده، وقال يوم الجمل: لا تتبعوا مدبرا، ولا تجهزوا على جريحٍ، ولا تقتلوا أسيرا، وإيّاكم والنساء، ولأن قتالهم للدفع والرد إلى الطّاعة دون القتل، وإن القتال ضدهم واجب بقدر ما يندفع به شرّهم. غير أن اتخاذ الموقف المناسب رغم وجود هذه الوجهة مشروط بالسلطة التقديرية للحاكم الذي يأخذ بنظر الإعتبار مهمة الحفاظ على السلطة.

وذهب الشافعية إلى انه اذا كانت لهم فئة بعيدة ينحازون اليها، ولا يتوقع في العادة مجيئها اليهم والحرب قائمة، وغلب على الظن عدم وصولها لهم، فانه لا يقاتل مدبرهم، ولا يجهز على جريحهم، الا إذا كان متحرفا لقتالٍ. واما اذا كان لهم فئة قريبة تسعفهم عادة، والحرب قائمة،فانه يجوز اتباعهم والاجهاز على جريحهم. او كانت لهم فئة بعيدة يتوقع في العادة مجيئها اليهم والحرب قائمة، وغلب على الظن ذلك فالمتجه ان يقاتل.

يروي الربيع عن الشافعي نقاشا فقهيا مطولا حول هذا الموضوع. فقد سئِل الشافعي عن هذا الموضوع، وقيل له: فكيف يجوز قتلهم مقبلين ولا يجوز مدبرين؟

فقال:" ان الله عز وجل، انما اذن بقتالهم إذا كانوا باغين. قال الله تبارك وتعالى: (فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى أمر الله). وانما يقاتل من يقاتِل. فاما من لا يقاتِل، فانما لا يقال اقتلوه. فقاتلوه ولو كان فيما احتججت به من هذا حجة كانت عليك، لانك تقول: لا تقتلون مدبرا ولا اسيرا ولا جريحا اذا انهزم عسكرهم، ولم تكن لهم فئة....واخبرنا سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن ابي فاختة ان عليا رضي الله تعالى عنه اتى باسير يوم صفين. فقال لا تقتلني صبرا. فقال علي: لا اقتلك صبرا. اني اخاف الله رب العالمين. فخلى سبيله. ثم قال: افيك خير ايبايع. قال الشافعي رحمه الله تعالى: والحرب يوم صفين قائمة، ومعاوية يقاتل جادا في ايامه كلها، منتصفا او مستعليا. وعلي يقول لاسير من اصحاب معاوية لا اقتلك صبرا إني اخاف الله رب العالمين. وانت تامر بقتل مثله. قال: فلعله من عليه. قلت: هو يقول: اني اخاف الله رب العالمين. قال: يقول اني اخاف الله،

فأطلب الأجر بالمن عليك. قلت: أفيجوز إذ قال لا يقتل مدبر ولا يذفف على جريح لمن لا فئة له مثل حجتك. قال: لا. لأنه لا دلالة في الحديث عليه. قلت: ولا دلالة في حديث أبي فاختة على ما قلت وفيه دلالة على خلافك. لأنه لو قاله رجاء الأجر، قال إني لأرجو الله واسم الرجاء بمن ترك شيئا مباحا له أولى من اسم الخوف. واسم الخوف بمن ترك شيئا خوف المأثم أولى. وإن احتمل اللسان المعنيين. قال: فإن أصحابنا يقولون قولك. لا نستمتع من أموال أهل البغي شيء إلا في حال واحدة. قلت: وما تلك الحال؟ قال: إذا كانت الحرب قائمة، استمتع بدوابهم وسلاحهم. فإذا انقضت الحرب، رد ذلك عليهم، وعلى ورثتهم. قلت: أفرأيت إن عارضنا وإياك معارض يستحل مال من استحل دمه من أهل القبلة. فقال: الدم عند الله تعالى أعظم حرمة من المال. فإذا حل الدم كان المال له تبعا. هل الحجة عليه إلا أن يقال هذا في رجال أهل الحرب النين خالفوا دين الله عز وجل هكذا وتحل أموالهم أيضا، بما لا تحل به دماؤهم، وذلك أن يسبى ذراريهم ونساؤهم فيسترقون وتؤخذ أموالهم ونساؤهم وذراريهم. ولا تحل دماؤهم. والحكم في أهل القبلة مباين لهذا. قد يحل دم الزاني منهم والقاتل. ولا يحل من مالهما شيء وذلك لجنايتهما ولا جناية على أموالهما".[٢٧٥]

وقريب منه ما ذهب إليه المالكيّة، فقد صرّحوا بأنّه إذا أمن جانبهم بالظّهور عليهم، لم يتبع منهزمهم، ولم يذفّف على جريحهم. أمّا الحنابلة فينصّون على أنّ أهل البغي إذا تركوا القتال، بالرّجوع إلى الطّاعة، أو بإلقاء السّلاح، أو بالهزيمة إلى فئةٍ، أو إلى غير فئةٍ، أو بالعجز لجراحٍ أو مرضٍ أو أسرٍ فإنّه يحرم قتلهم واتّباع مدبرهم.

يذكر ابن مفلح في (المبدع): "إذا انقضت الحرب.. يخلي الأسارى ولا يجوز قتلهم. فإن حضر معهم من لا يقاتل لم يجز قتله...... ولا يتبع لهم مدبر ولا يجهز على جريح ولا يغنم لهم مال، ولا يقاتلهم بما يعم إتلافه كالمنجنيق والنار إلا لضرورة. ولا يقاتلهم بما يعم إتلافه كالمنجنيق والنار لأنه يعم من يجوز ومن لا يجوز، إلا لضرورة، كما في دفع الصائل. فإن رماهم البغاة به جاز رميهم. ولا يستعين في حربهم بكافر. لأنه لا يستعان في قتال الكفار به، فلأنه لا يستعان به في قتال مسلم بطريق الأولى. ولأن القصد كفهم لا قتلهم. وهو لا يقصد قتلهم فإن احتاج فقدر عن كفهم عن فعل ما لا يجوز جازت الاستعانة بهم وإلا فلا. وهل يجوز أن يستعين عليهم بسلاحهم وكرعهم أي خيلهم؟ على وجهين. أحدهما لا جزم به... لأن الإسلام عصم أموالهم. وإنما أتيح قتالهم لردهم إلى الطاعة. فيبقى

---

[275] الشافعي الأم ج٤ ص ٢٢٤

المال على العصمة، كمال قاطع الطريق. إلا أن تدعو ضرورة.... والثاني يجوز جزم به في (الوجيز) وذكر القاضي أن أحمد أومأ إليه قياسا على أسلحة الكفار. وعليه لا يجوز قتالهم. ويجب رده بعد أن تنقضي الحرب، كما يرد سائر أموالهم. ولا يرده حال الحرب، لئلا يقاتلونا به. ولا يتبع لهم مدبر، ولا يجهز على جريح، ولا يجوز قتلهم، إذا تركوا القتال في قول الأكثر، لما روى مروان، قال: خرج خارج يوم الجمل لعلي (لا يقتلن مدبر ولا يذفف على جريح ومن أغلق عليه بابه فهو آمن ومن ألقى السلاح فهو آمن)". [٢٧٦]

ويؤكد ابن مفلح في (المبدع) وجهة التعامل مع الأسرى فيشير الى عدم جواز أن تسبى لهم ذرية، "ومن أسر من رجالهم، حبس حتى تنقضي الحرب. ثم يرسل. وإن أسر لم يكفروا ببغيهم. وقتالهم وعصمة الأموال تابعة لدينهم. ولا تسبى لهم ذرية لا نعلم فيه خلافا لأحد. لأنهم لم يحصل منهم سبب أصلا بخلاف أهل البغي، فإنه وجد منهم البغي والقتال. ومن أسر من رجالهم حبس حتى تنقضي الحرب. لأن في إطلاقهم ضررا على المسلمين. ثم يرسل بعد ذلك. لأن المانع من إرسالهم خوف مساعدة أصحابهم. وقد زال. وفي (الترغيب) لا مع بقاء شوكتهم. وقيل يرسل إن أمن ضرره. فإن بطلت ويتوقع اجتماعهم في الحال، فوجهان فرع إذا أسر رجلا مطاعا خلي - زاد في (الرعاية) - إن أمن شره. فإن أبى أن يدخل في الطاعة. وفي (الكافي) و (الشرح) وكان رجلا جلدا، حبس. وأطلق بعد الحرب. زاد في (الشرح) وشرط عليه ألا يعود إلى القتال. [٢٧٧]

ساق ابن قدامة في (المُغني) الآثار الواردة في النّهي عن قتل المدبر والإجهاز على الجريح وقتل الأسير، وهي عامّة. ثمّ قال: لأنّ المقصود كفّهم وقد حصل، فلم يجز قتلهم كالصّائل، ولا يقتلون لما يخاف في التّالي - إن كان لهم فئة - كما لو لم تكن لهم فئة.

يقول ابن قدامة وهو من الحنابلة: "ولنا: قول الله تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم). والأخبار الواردة في قتل المسلم والإجماع على تحريمه، وإنما خص من ذلك ما حصل ضرورة دفع الباغي والصائل. ففيما عداه يبقى على العموم والإجماع فيه. ولهذا حُرِّمَ قتل مدبرهم وأسيرهم، والإجهاز على جريحهم، مع إنهم إنما تركوا القتال عجزاً عنه، ومتى ما قدروا عليه عادوا إليه. فمن

---

[276] ابن مفلح المبدع ج٩ ص ٢٦٢

[277] المصدر السابق ج٩ ص ٢٦٣

لا يقاتل تورعاً عنه، مع قدرته عليه ولا يخاف منه القتال بعد ذلك أولى. ولأنه مسلم لم يُحتج الى دفعه، ولا صدر منه أحد الثلاثة".[278]

يُوجز ابن قدامة آراء الفقهاء حول هذا الموضوع. ويقول أن جملة هذه الآراء هي:" أن أهل البغي إذا تركوا القتال إما بالرجوع إلى الطاعة، وإما بالهزيمة إلى فئة، أو إلى غير فئة، وإما بالعجز لجراح أو مرض أو أسر. فإنه يحرم قتلهم، واتباع مدبرهم. وبهذا قال الشافعي، وقال أبو حنيفة إذا هزموا ولا فئة لهم، كقولنا. وإن كانت لهم فئة يلجأون إليها، جاز قتل مدبرهم وأسيرهم والإجهاز على جريحهم. وإن لم يكن لهم فئة، لم يُقتَلوا، لكن يضربون ضرباً وجيعاً. ويحبسون حتى يقلعوا عما عليه. ويحدثوا توبةً. ذكروا هذا في الخوارج. ويروى عن ابن عباس نحو هذا. واختاره بعض أصحاب الشافعي، لأنه متى لم يقتلهم، اجتمعوا، ثم عادوا الى المحاربة".[279]

يعتمد ابن قدامة في رأيه على ما جرى في يوم (الجمل)، وقول الخليفة فيه "لا يذفف على جريح. ولا يهتك ستر. ولا يفتح باب. ومن أغلق باباً أو بابه، فهو آمن، ولا يتبع مدبر". وقد ذكرنا هذا القول في هذا المبحث مسبقاً ومن مصادر متعددة.

ويؤكد ابن قدامة على هذه الوجهة ذاكراً أنّه روي "عن عمار وعن عليّ رضي الله عنه لأنه ودّى** قوماً من بيت المال المسلمين، قُتِلوا مدبرين.... وقد ذكر القاضي في شرحه عن عبدالله بن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلّم قال: (يا ابن أم عبد! ما حكم من بغى على أمتي؟ فقلت: الله ورسوله أعلم. فقال: لا يتبع مدبرهم. ولا يجهز على جريحهم. ولا يقتل أسيرهم، ولا يقسم فينهم)".[280]

ولإبن حزم الظاهري رأي مطابق لأراء الفقهاء الذين أكدوا على عدم جواز متابعة مدبرهم، في حالة تركهم البغي. ويقول في (المحلى):

" واختلفوا هل يجوز اتباع مدبرهم؟ فقالت طائفة لا يتبع المدبر منهم أصلاً. وقال آخرون: إن كانوا تاركين للقتال جملةً، منصرفين إلى بيوتهم، فلا يحل إتباعهم أصلاً. وإن كانوا منحازين إلى فئة، أو

---

[278] ابن قدامة المغني ج ٨ ص١١٠

[279] ابن قدامة المغني ج٨ ص ١١٤

[280] المصدر السابق ج٨ ص ١١٥ ** أعطى الدية

لائذين بمعقل، يمتنعون فيه، أو زائلين عن الغالبين لهم من أهل العدل، إلى مكان يأمنونهم فيه، لمجيء الليل، أو ببعد الشقة، ثم يعودون إلى حالهم، فيُتْبَعون. قال أبو محمد رحمه الله: وبهذا نقول لأنه نص القرآن. لأن الله تعالى افترض علينا قتالهم، حتى يفيئوا إلى أمر الله تعالى. فإذا فاؤوا، حُرِّمَ علينا قتلهم، وقتالهم. فهم إذا أدبروا، تاركين لبغيهم، راجعين إلى منازلهم، أو متفرقين عما هم عليه. فبتركهم البغي، صاروا فائين إلى أمر الله. فإذا فاؤوا إلى أمر الله، فقد حرم قتلهم. وإذا حرم قتلهم، فلا وجه لاتباعهم. ولا شيء لنا عندهم، حينئذ. وأما إذا كان أدبارهم، ليتخلصوا من غلبة أهل الحق، وهم باقون على بغيهم، فقتالهم باق علينا بعد. لأنهم لم يفيئوا بعد إلى أمر الله تعالى". [٢٨١]

ويرى الزيدية عدم جواز سبيهم أو الإجهاز على جريحهم أو قتل أسراهم إلاّ إذا كان لديهم فئة. ويستندون في ذلك على حديث زيد بن علي عن ابيه عن جده عن علي، قال:" لا يسبى اهل القبلة ولا ينصب لهم منجنيق ولا يمنعون من الميرة ولا طعام ولا شراب. وان كانت لهم فئة، أجهز على جريحهم، واتبع مدبرهم. وان لم تكن لهم فئة، لم يجهز على جريحهم، ولم يتبع مدبرهم، ولا يحل من ملكهم شيء، الا ما كان في معسكرهم.. حدثني زيد بن علي عن ابيه عن جده عن علي (عليه السلام) انه لم يتعرض لما في دور اهل البصرة الا ما كان من خراج بيت مال المسلمين. حدثني زيد بن علي عن ابيه عن جده عن علي انه خمس ما حواه عسكر أهل النهروان واهل البصرة. ولم يعترض ما سوى ذلك". [٢٨٢]

ويتفق ابن حزم الظاهري مع رأي الشافعي في عدم جواز قتل الاسرى ما دامت الحرب قائمةً، وحتى بعد انقضائها. ويذكر في (المحلى) الأدلة الشرعية لموقفه. ويقول: "ومن أسر من أهل البغي، فإن الناس قد اختلفوا فيه. أيقتل أم لا؟ فقال بعض أصحاب أبي حنيفة: ما دام القتال قائما فإنه يقتل أسراهم. فإذا انجلت الحرب، فلا يقتل منهم أسير. قال أبو محمد رحمه الله: واحتج هؤلاء بأن عليا رضي الله عنه قتل ابن يثربي، وقد أُتي به أسيراً. وقال الشافعي: لا يحل أن يقتل منهم أسير أصلاً، ما دامت الحرب قائمة، ولا بعد تمام الحرب. وبهذا نقول. برهان ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم قد صح عنه أنه قال: (لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث. كفر بعد إيمان. أو زنى بعد إحصان.

---

[281] ابن حزم الظاهري المحلى ج١١ ص ١٠١

[282] مسند زيد بن علي ص ٣٦٠

أو نفس بنفس). وأباح الله تعالى دم المحارب. وأباح رسول الله صلى الله عليه وسلم دم من حد في الخمر ثم شربها في الرابعة. فكل من ورد نص بإباحة دمه، مباح الدم. وكل من لم يبح الله تعالى دمه، ولا رسوله صلى الله عليه وسلم، حرام الدم..[٢٨٣]

أما ما يتعلق بالمثلة بالجثث، فأن التّمثيل بقتلى البغاة مكروه تحريماً عند الحنفيّة، حرام عند المالكيّة، أمّا نقل رءوسهم، فقد قال الحنفيّة: يكره أخذ رؤوسهم، فيطاف بها في الآفاق، لأنّه مثلة. وجوّزه بعض متأخّري الحنفيّة، إذا كان فيه طمأنينة قلوب أهل العدل، أو كسر شوكة البغاة. وجوّز المالكيّة رفع رءوس قتلى البغاة في محلّ قتلهم.

يرى الحنفية كراهة المثلة بالجثث. وقد ذكر السرخسي في المبسوط أنه "أكره أن تؤخذ رؤسهم فيطاف بها في الآفاق لأنه مثلة وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المثلة ولو بالكلب العقور ولأنه لم يبلغنا أن عليا رضي الله عنه صنع ذلك في شيء من حروبه وهو المتبع في الباب ولما حمل رأس يباب البطريق إلى أبي بكر رضي الله عنه كرهه فقيل إن الفرس والروم يفعلون ذلك فقال لسنا من الفرس ولا الروم يكفينا الكتاب والخبر. وقد جوز ذلك بعض المتأخرين من أصحابنا إن كان فيه كسر شوكتهم أو طمأنينة قلب أهل العدل استدلالا بحديث ابن مسعود رضي الله عنهم حين حمل رأس أبي جهل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ينكر عليه".[٢٨٤]

وقال صاحب (التاج والإكليل) وهو من المالكية أنَّ علياً سنَّ قتالهم. "فلم يكفرهم. ولا سباهم. ولا أخذ أموالهم. فمواريثهم قائمة. ولهم أحكام أهل الإسلام في ذلك. وإنما قوتلوا بالسنة، وبما أحدثوا من البدعة. فكان ذلك كحد يقام عليهم. ولا يتبعوا بما سفكوا من دم، ونالوا من فرج، لا بقود، ولا بدية، ولا صداق، ولا حد، ولا تحرق أشجارهم، ولا ترفع رؤوسهم بأرماح".[٢٨٥]

وهذا الرأي للعبدري صاحب (التاج والإكليل) فيه غرابة، وكأنه تكريم للبغاة.! فكيف يجوز أن لا يتبعوا بما سفكوا من دم، وما نالوا من فرج أثناء البغي؟ فالغاية من وجود الإمام العادل حماية الأموال والأنفس والأعراض. وبالتالي لا يمكن تقبل التجاوز عليها أثناء البغي.

---

[283] ابن حزم الظاهري المحلى ج١١ ص ١٠٠

[284] السرخسي المبسوط ج١٠ ص ١٣١

[285] العبدري التاج والإكليل ج٦ ص٢٧٨

ثانياً: قتال المحارم وقتال النساء

يرى الحنفية أنه، "لا يجوز للعادل أن يبتدىء بقتل محرمه من أهل البغي مباشرة إلا إذا أراد قتله فله أن يدفعه ولو بقتله وله أن يتسبب ليقتله غيره كعقر دابته بخلاف أهل الحرب فإن له أن يقتل محرمه منهم مباشرة إلا الوالدين".[٢٨٦]

وحسب رأي السرخسي فأنه " إذا قتل العادل في الحرب أباه الباغي ورثه " لأنه قتل بحق فلا يحرمه الميراث كالقتل رجما أو في قصاص، وهذا لأن حرمان الميراث عقوبة شرعت جزاء على قتل محظور فالقتل المأمور به لا يصلح أن يكون سببا له".[٢٨٧]

أما إذا حدث العكس أي أن الباغي قتل مورثه العادل، فإن السرخسي يميز بين قول أبي حنيفة ومحمد ين الحسن عن قول أبي يوسف. يقول السرخسي: "وكذلك الباغي إذا قتل مورثه العادل يرثه في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى، ولا يرثه في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى " لأنه قتل بغير حق فيحرمه الميراث كما لو قتله ظلما من غير تأويل، وهذا لأن اعتقاده تأويله لا يكون حجة على مورثه العادل، ولا على سائر ورثته، وإنما يعتبر ذلك في حقه خاصة يوضحه أن تأويل أهل البغي عند انضمام المنعة يعتبر على الوجه الذي يعتبر في حق أهل الحرب، وتأثير ذلك في إسقاط ضمان النفس، والمال لا في حكم التوريث إذ لا توارث بين المسلم والكافر، فكذلك تأويل أهل البغي، وهما يقولان: المقاتلة بين الفئتين بتأويل الدين فيستويان في الأحكام، وإن اختلفا في الآثام كما في سقوط الضمان، وكما في حق أهل الحرب مع المسلمي، وكما أن قتل الباغي مورثه بغير حق فقتل الحربي كذلك بغير حق ثم لا يتعلق به حرمان الميراث، حتى إذا جرح الكافر مورثه ثم أسلم ثم مات من تلك الجراحة ورثه. وكما أن اعتقاده لا يكون حجة على العادل في حكم التوريث فكذلك في حكم سقوط حقه في الضمان لا يكون حجة. ولكن قيل: لما انقطعت ولاية الإلزام بانضمام المنعة إلى التأويل جعل الفاسد من التأويل كالصحيح في ذلك الحكم، فكذلك في حكم التوريث".[٢٨٨]

---

[286] ابن نجيم البحر الرائق ج٥ ص ١٥٤

[287] السرخسي المبسوط ج١٠ ص ١٣١

[288] المصدر السابق ج١٠ ص ١٣٢

تناول السرخسي قضية مهمة أخرى وهي تكليف العادل بمهمة قتل أخيه أو ابيه عندما يكون من أهل البغي. ويقول السرخسي: "يكره للعادل أن يلي قتل أخيه وأبيه من أهل البغي. أما في حق الأب، فإنه يكره له قتل أبيه المشرك كما قال تعالى: {وصاحبهما في الدنيا معروفا}. فالمراد في الأبوين المشركين كذلك تأويل الآية، وهو قوله تعالى: {وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما} (الآية ٨ من سورة العنكبوت) {ولما استأذن حنظلة بن أبي عامر رضي الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم في قتل أبيه المشرك كره له ذلك، وقال يكفيك ذلك غيرك}، وكذلك { لما استأذن عبد الله بن عبد الله بن أبي ابن سلول رسول الله صلى الله عليه وسلم في قتل أبيه المشرك نهاه عن ذلك }، ولا بأس بقتل أخيه إذا كان مشركا، ويكره إذا كان باغيا" لأن في حق الباغي اجتمع حرمتان حرمة القرابة، وحرمة الإسلام فيمنعه ذلك من القصد إلى قتله، وفي حق الكافر إنما وجد حرمة واحدة، وهي حرمة القرابة، فذلك لا يمنعه من القتل كالحرمة في حق الدين في حق الأجانب من أهل البغي. فإن كان قصده أبوه المشرك أو الباغي ليقتله كان للإبن أن يمتنع منه ويقتله، لأنه يقصد بفعله الدفع عن نفسه لا قتل أبيه. وكل واحد مأمور بأن يدفع قصد الغير عن نفسه".[٢٨٩]

ويرى المالكية أنه كره للرجل قتل أبيه وإن قتله ورثه إن كان مسلما لأنه وإن كان عمدا عدوان ولا يكره قتل جده أو أخيه أو ابنه.[٢٩٠]

أما رأي الحنابلة في الموضوع ارتباطاً برأي المذاهب الأخرى، فأن ابن قدامة يوجزه في (المُغني) ويقول:

"ذكر القاضي أنه لا يكره للعادل قتل ذي رحمه الباغي. لأنه قتل بحق. فأشبه إقامة الحد عليه. وكرهت طائفة من أهل العلم القصد إلى ذلك. وهو أصح إن شاء الله، لقول الله تعالى {وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعمها وصاحبهما في الدنيا معروفا}

[289] المصدر السابق نفس الصفحة

[290] أبو البركات الشرح الكبير ج٤ ص ٣٠٠

(سورة العنكبوت). وقال الشافعي: كف النبي صلى الله عليه وسلم أبا حذيفة وعتبة عن قتل أبيه وقال بعضهم لا يحل ذلك لأن الله تعالى أمر بمصاحبته بالمعروف وليس هذا من المعروف.[291]

وقد ذكر ابن قدامة مسألة المواريث في حالة حصول البغي ومقتل الباغي على يد وريثه من أهل العدل. وذكر في المسألة روايتين:

"إحداهما يرثه. هذا قول أبي بكر ومذهب أبي حينفة. لأنه قتل بحق. فلم يمنع الميراث، كالقصاص والقتل في الحج. والثانية لا يرثه. وهو قول ابن حامد، ومذهب الشافعي، لعموم قوله عليه السلام: (ليس لقاتل شيء). وأما الباغي إذا قتل العادل فلا يرثه. وهذا قول الشافعي. وقال أبو حنيفة يرثه، لأنه قتله بتأويل، أشبه قتل العادل الباغي. ولنا: إنه قتله بغير حق، فلم يرثه، كالقاتل خطأ. والجواب ما إذا قتله العادل لأنه قتله بحق. وقال قوم: إذا تعمد العادل قتل قريبه، فقتله ابتداء، لم يرثه. وإن قصد ضربه ممتنع، فجرحه، ومات من هذا الضرب، ورثه. لأنه قتله بحق. وهذا قول ابن المنذر، وقال هو أقرب الأقاويل".[292]

يطرح ابن حزم في (المحلى) تساؤلاً مفاده، هل للعادل أن يعمد قتل أبيه الباغي أم لا؟

ويجيب على هذا التساؤل قائلاً: " قال قائلون لا يحل لمن كان من أهل العدل قتل أبيه أو أخيه أو ذي رحم من أهل البغي عمداً. لكن إن ضربه ليصير ممتنع من أخذ الحق منه، فلا حرج عليه في ذلك... ولسنا نقول بهذا فإن بر الوالدين وصلة الرحم إنما أمر الله تعالى بهما، ما لم يكن في ذلك معصية لله تعالى. وإلا فلا. وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (لا طاعة لأحد في معصية الله تعالى). وقد أمر الله تعالى بقتال الفئة الباغية. ولم يخص بذلك إبناً من أجنبي. وأمر بإقامة الحدود كذلك. قال الله تعالى: {لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين}. (الممتحنة الآية ٨) ... {إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون} (سورة الممتحنة الآية ٩). وقال تعالى:

---

[291] ابن قدامة المغني ج٨ ص ١١٨

[292] ابن قدامة المغني ج٨ ص ١١٨

{لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه ويدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها رضي الله عنهم ورضوا عنه أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون} (المجادلة الآية ٢٢) . وقتال أهل البغي قتال في الدين. إلا أننا لا نختار أن يعمد المرء إلى أبيه خاصة أو جده، ما دام يجد غيرهما. فإن لم يفعل، فلا حرج. وهكذا القول في إقامة الحد عليهما. وعلى الأم والجدة في القتل والقطع والقصاص والجلد ولا فرق. فأما إذا رأى العادل أباه الباغي أو جده، يقصد إلى مسلم، يريد قتله، أو ظلمه، ففرض على الابن حينئذ، أن لا يشتغل بغيره عنه. وفرض عليه دفعه عن المسلم، بأي وجه أمكنه. وإن كان في ذلك قتل الأب".[٢٩٣]

يستند ابن حزم في هذه الوجهة على الحديث المروي عن طريق البخاري الذي اشار الى قول البراء بن عازب الذي "قال: أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بسبع ونهانا عن سبع. فذكر عيادة المريض واتباع الجنائز وتشميت* العاطس ورد السلام ونصر المظلوم وإجابة الداعي وابرار المقسم. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً. قيل: يا رسول الله: هذا ننصره مظلوماً. فكيف ننصره ظالماً؟ قال: تمنعه، تأخذ فوق يده. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يسلمه. فهذا أمر من رسول الله صلى الله عليه وسلم، أن لا يسلم المرء أخاه المسلم لظلم السهو. وأن يأخذ فوق يد كل السهو. وأن ينصر كل مظلوم. فإذا رأى المسلم أباه الباغي أو ذا رحمه كذلك، يريد ظلم مسلم أو ذمي، ففرض عليه منعه من ذلك، بكل ما لا يقدر على منعه، إلا به من قتال، أو قتل فما دون ذلك على عموم هذه الأحاديث. وإنما افترض الله تعالى الإحسان إلى الأبوين. وأن لا ينهرا. وأن يخفض لهما جناح الذل من الرحمة، فيما ليس فيه معصية الله تعالى فقط".[٢٩٤]

أما المرأة المقاتلة من أهل البغي فيرى السرخسي أنه "إذا أخذت المرأة من أهل البغي فإن كانت تقاتل حبست حتى لا يبقى منهم أحد ولا تقتل لأن المرأة لا تقتل على ردتها فكيف تقتل إذا كانت باغية وفي حال اشتغالها بالقتال إنما جاز قتلها دفعا وقد اندفع ذلك حين أسرت

---

[293] ابن حزم المحلى ج١١ ص ١٠٩

[294] ابن حزم المحلى ج١١ ص ١٠٩ * تشميت العاطس: دعا له بقوله: يرحمكم الله.

كالولد يقتل والده دفعا إذا قصده وليس له ذلك بعدما اندفع قصده ولكنها تحبس لارتكابها المعصية ويمنعها من الشر والفتنة".[295]

يميز أبو البركات وهو من المالكية بين المرأة المقاتلة بالسلاح وبين المرأة المقاتلة بدون سلاح، ويرى أن "المرأة المقاتلة بالسلاح كالرجل يجوز قتلها بخلاف ما لو قاتلت بغير سلاح فلا تقتل ما لم تقتل أحدا هذا في حال القتال".[296]

وفي (التاج والإكليل) "إذا قاتل النساء بالسلاح مع البغاة فلأهل العدل قتلهن في القتال فإن لم يكن قتالهن إلا بالتحريض ورمي الحجارة فلا يقتلن وإن أسرن وقد كن يقاتلن قتال الرجال لم يقتلن إلا أن يكن قد قتلن".[297]

وعلى العموم فأن القاعدة العامة هي اتفاق الفقهاء على: أنّ من لا يجوز قتله من أهل الحرب - كالنّساء والشّيوخ والصّبيان والعميان - لا يجوز قتله من البغاة ما لم يقاتلوا، لأنّ قتلهم لدفع شرّ قتالهم، فيختصّ ذلك بأهل القتال. وهؤلاء ليسوا من أهل القتال عادةً، فلا يقتلون إلاّ إذا قاتلوا ولو بالتّحريض، لوجود القتال من حيث المعنى، فيباح قتلهم إلاّ الصّبيّ والمعتوه. فالأصل أنّهما لا يقصدان القتل. فيحلّ قتلهما حال القتال إن قاتلا حقيقةً أو معنًى. أمّا الحنفيّة، فعلى مذهبهم في تخيير الإمام بين قتل أسرى البغاة أو حبسهم، يرون جواز قتل من قاتل أو حرّض من الشّيوخ ونحوهم، فيقتلون حال القتال أو بعد الفراغ منه. لكن لا يقتل الصّبيّ والمعتوه بعد الفراغ من القتال، لأنّ القتل بعد الفراغ والأسر بطريق العقوبة، وهما ليسا من أهل العقوبة. وأمّا قتلهما حال الحرب فدفعاً لشرّهم كدفع الصّائل. وقال الحنابلة: إن حضر مع البغاة عبيد ونساء وصبيان قوتلوا مقبلين، وتركوا مدبرين كغيرهم من الأحرار والذّكور البالغين، لأنّ قتالهم للدّفع، ولو أراد أحد هؤلاء قتل إنسانٍ جاز دفعه وقتاله. وقد نصّ المالكيّة على أنّ البغاة لو تترّسوا بذرّيّتهم تركوا، إلاّ أن يترتّب على تركهم تلف أكثر المسلمين.

---

[295] السرخسي المبسوط ج١٠ ص١٢٧

[296] أبو البركات الشرح الكبير ج٤ ص ٣٠٠

[297] العبدري التاج والإكليل ج٦ ص ٢٧٩

استنتاجات

أهم استنتاجات هذا المبحث هي:

- تبلورت شروط، وكيفية مقاتلة البغاة - حسب رأينا - في إطار التناقضات الناجمة عن حاجة المجتمع الى وجود مؤسسة الدولة، مهما كانت طبيعتها، ومهما كان الخلاف بشأن مشروعيتها من جهة، وحاجة السلطة الى حماية نفسها، وعدم استعداد الحاكم أو الخليفة للتنازل عنها، أو لتداولها ضمن مشروعية جديدة نابعة عن إرادة العامة، ومساهمتهم المباشرة أو غير المباشرة، من جهة أخرى. وقد أوجب هذا التناقض ضمن متطلبات وآليات الأمر الواقع، والتوازنات السائدة، وجود أحكام خاصة للخارجين عنها، أو للذين يلجأون الى القوة المسلحة من أجل تغييرها.

- انطلق الفقه الإسلامي أساساً من منطلق كف الباغين عن البغي وردهم الى الطاعة. ولذا طرح مبدأ الحوار أو التفاوض، بشكل مباشر، أو من خلال طرف ثالث. وقد أوجب الفقهاء على السلطة من الناحية النظرية ضرورة فتح حوار مع المعارضين لها، إذا ما رأت أن لديهم نية واستعدادات عملية للخروج على السلطة، من خلال عدم إحترام هيبتها، وعدم الإمتثال لقراراتها، وعدم أداء الواجبات الملقاة عليهم بصفتهم رعايا للدولة. لذا أوجب الفقهاء على الإمام قبل البدء بالقتال إتخاذ الإجراءات العملية لدرء المخاطر وتجنب الفرقة والإقتتال الداخلي. وتتمثل هذه الإجراءات بمسألة ضرورة عدم البدء بقتال "أهل البغي" قبل مفاتحتهم بمطالبهم، ورفع الغبن عنهم في حالة وجوده.

- كان هامش الوقوف في الحياد واسعاً في بدايات أحداث الفتن في عصر الخليفة الراشدي الرابع. وظهرت مسألة الوقوف الى جانب الإمام أكثر وضوحاً في كتابات المتأخرين من الفقهاء، الذين أوجبوا أنّ من دعاه الإمام إلى مقاتلة البغاة افترض عليه إجابته، لأنّ طاعة الإمام فيما ليس بمعصيةٍ فرض. ولا يبتعد هذا الموقف عن حالة انحسار الهامش الموجود للحوار بين السلطة والخارجين عليها، وإمكانية ظهور تيار ثالث أو رابع في المجتمع الإسلامي أثناء إتخاذ المواقف الحساسة المتعلقة بشروعية السلطة. لقد تقلص هذا الهامش بتراكم التجربة الإسلامية في مجال السلطة واختيار الخليفة، وبالأخص بعد ظهور أساليب القهر والغلبة وفرض الأمر الواقع في تولي السلطة. وظهر في كتابات الكثير من الفقهاء التأكيد على معاونة الإمام ضد البغاة، حتى وإن كان هذا الإمام قد تقلّد السلطة وامتلك الهيبة والشوكة عن طريق الغلبة والقهر، أو ما يمكن أن نسمّيه في المصطلحات السياسية المعاصرة، بالانقلابات العسكرية. وأصبحت مسألة ارتباط الخلافة بطلب الدنيا أكثر وضوحاً في الممارسات المتعلقة بالصراع على السلطة.

- هناك إجماع بين جمهور الفقهاء على عدم جواز متابعة البغاة أو قتل أسراهم أو الإجهاز على جرحاهم، إذا قاتلهم الإمام فهزمهم، وولّوا مدبرين، وأمن جانبهم، أو تركوا القتال بإلقاء السّلاح أو بالهزيمة أو بالعجز، لجراحٍ أو أسيرٍ، لوقوع الأمن عن شرّهم، ولا تسبى لهم ذرّيّة، ولا يقسم لهم مال.

المبحث الثاني

نتائج مقاتلة البغاة

المطلب الأول: التعامل مع الأموال والأنفس أثناء البغي

استند الفقهاء في قضية اغتنام الأموال واتلافها وضمانها على السنة العملية التي سنّها الخليفة الرابع في التعامل مع مخالفيه من الخارجين عليه في حرب (أهل الجمل). وقد أشرنا سابقاً من خلال عرض آراء الفقهاء في كيفية مقاتلة البغاة، إلى إتفاقهم بشكل عام على عدم اعتبار أموال البغاة غنيمةً. وعدم جواز تقسيمها، أو إتلافها، بل من الواجب أن تردّ اليهم. وأشار بعض الفقهاء الى ضرورة أن يحبس الإمام أموالهم دفعاً لشرّهم بكسر شوكتهم حتّى يتوبوا، فيردّها إليها لاندفاع الضّرورة.

فالقاعدة العامة المستخلصة من آراء الفقهاء، والتي سنذكرها تباعاً، هي أنّ أموال البغاة لا تغنم، ولا تقسّم، ولا يجوز إتلافها، وإنّما يجب أن تردّ إليهم. لكن ينبغي أن يحبس الإمام أموالهم دفعاً لشرّهم بكسر شوكتهم حتّى يتوبوا، فيردّها إليهم لاندفاع الضّرورة، ولأنّها لا استغنام فيها، وإذا كان في أموالهم خيل ونحوها ـ مّما يحتاج في حفظه إلى إنفاقٍ ـ كان الأفضل بيعه وحبس ثمنه.

أما حول ضمان إتلاف مالهم فهناك آراء مختلفة نذكرها لاحقاً. وعلى العموم إنّ العادل إذا أتلف نفس الباغي أو ماله وقت القتال بسبب القتال أو ضرورته لا يضمن، إذ لا يمكن أن يقتلهم إلاّ بإتلاف شيءٍ من أموالهم كالخيل، فيجوز عقر دوابّهم إذا قاتلوا عليها، وإذا كانوا لا يضمنون الأنفس فالأموال أولى. أمّا في غير حال القتال وضرورته فلا تُحرق مساكنهم، ولا

يقطع شجرهم، لأنّ الإمام إذا ظفر لهم بمالٍ حال المقاتلة فإنّه يحبسه حتّى يردّ إليهم، فلا تؤخذ أموالهم، لأنّ مواريثهم قائمة.

يشير المرغيناني صاحب (الهداية في شرح البداية) إلى هذه الوجهة على أساس كونهم أي البغاة من المسلمين. ويذكر "..أنهم مسلمون والإسلام يعصم النفس والمال. ولا بأس بأن يقاتلوا بسلاحهم إن احتاج المسلمون إليه. وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز والكراع على هذا الخلاف له أنه مال مسلم فلا يجوز الانتفاع به، إلا برضاه. ولنا: أن عليا رضي الله عنه قسم السلاح فيما بين أصحابه بالبصرة. وكانت قسمته للحاجة، لا للتمليك. ولأن للإمام أن يفعل ذلك في مال العادل ثم الحاجة ففي مال الباغي أولى. والمعنى فيه إلحاق الضرر الأعلى. ويحبس الإمام أموالهم، فلا يردها عليهم، ولا يقسمها، حتى يتوبوا. فيردها عليهم. أما عدم القسمة فلما بيناه. وأما الحبس، فلدفع شرهم، بكسر شوكتهم. ولهذا يحبسها عنهم. وإن كان لا يحتاج إليها إلا أنه يبيع الكراع، لأن حبس الثمن أنظر وأيسر. وأما الرد بعد التوبة فلاندفاع الضرورة. ولا استغنام فيها.[298]

يؤكد السرخسي هذه الوجهة فيقول: "..لا يؤخذ مال على سبيل التملك بطريق الاغتنام. وبه نقول. لا تسبي نساؤهم وذراريهم، لأنهم مسلمون. ولا يتملك أموالهم، لبقاء العصمة فيها، بكونها محرزة بدار الإسلام. فإن التملك بالقهر يختص بمحل ليس فيه عصمة الإحراز بدار الإسلام.... وما أصاب أهل العدل من كراع أهل البغي، وسلاحهم، فلا بأس باستعمال ذلك عليهم، ثم الحاجة، لأنهم لو احتاجوا إلى سلاح أهل العدل، كان لهم أن يأخذوه، للحاجة والضرورة. وقد أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم من صفوان دروعا في حربه هوازن، وكان ذلك بغير رضاه. حيث قال: أغصبا يا محمد؟! فإذا كان يجوز ذلك في سلاح من لا يقاتل، ففي سلاح من يقاتل من أهل البغي أولى. فإذا وضعت الحرب أوزارها رد جميع ذلك عليهم، لزوال الحاجة. وكذلك ما أصيب من أموالهم، يرد إليهم. لأنه لم يتملك ذلك المال عليهم، لبقاء

---

[298] المرغيناني الهداية شرح البداية ج٢ ص١٧١

العصمة، والإحراز فيه. ولأن الملك بطريق القهر لا يثبت. ما لم يتم وتمامه بالإحراز بدار تخالف دار المستولى عليه. وذلك لا يوجد بين أهل البغي وأهل العدل، لأن دار الفئتين واحدة".[٢٩٩]

لقد جرى التعامل مع الآثار الناجمة عن البغي بعد انتهائه، سواء بالغلبة أو بالمساومة بين الطرفين كما حدث في (صفين) في النزاع المسلح بين الخليفة الراشدي الرابع ومعاوية بن أبي سفيان، عن طريق التوافق، وتسوية الآثار إنطلاقاً من الحرص على الوئام الإجتماعي، وبدء صفحة جديدة من العلاقات الطبيعية بين المتخاصمين أو المتقاتلين، بعد انتهاء النزاع. ولذا نرى محمد بن الحسن تلميذ أبي حنيفة يفتي الى أهل البغي، بأن يضمنوا ما أتلفوا من النفوس والأموال ولا يلزمهم ذلك في الحكم، حسب ما ينقله لنا السرخسي في (المبسوط).

يشير السرخسي إلى أنه "إذا تاب أهل البغي، ودخلوا إلى أهل العدل، لم يؤخذوا بشيء، مما أصابوا. يعني بضمان ما أتلفوا من النفوس والأموال. ومراده، إذا أصابوا ذلك، بعدما تجمعوا، وصاروا أهل منعة، فأما ما أصابوا قبل ذلك، فهم ضامنون لذلك. لأنا أمرنا في حقهم بالمحاجة والإلزام بالدليل. فلا يعتبر تأويلهم الباطل في إسقاط الضمان، قبل أن يصيروا أهل منعة. فأما بعدما صارت لهم منعة، فقد انقطعت ولاية الإلزام بالدليل حساً. فيعتبر تأويلهم وإن كان باطلاً في إسقاط الضمان عنهم، كتأويل أهل الحرب بعدما أسلموا. والأصل فيه حديث الزهري قال: وقعت الفتنة وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا متوافرين. فاتفقوا على أن كل دم أريق بتأويل القرآن فهو موضوع. وكل فرج استحل بتأويل القرآن فهو موضوع. وكل مال أتلف بتأويل القرآن فهو موضوع. وما كان قائما بعينه في أيديهم فهو مردود على صاحبه. لأنهم لم يملكوا ذلك بالأخذ. كما أنا لا نملك عليهم مالهم. والتسوية بين الفئتين المتقاتلتين بتأويل الدين في الأحكام أصل. وقد روي عن محمد، قال: افتيهم إذا تابوا بأن يضمنوا ما أتلفوا من النفوس والأموال. ولا ألزمهم ذلك في الحكم. وهذا صحيح. فإنهم كانوا معتقدين الإسلام. وقد ظهر لهم خطأهم في التأويل. إلا أن ولاية الإلزام كان منقطعا للمنعة. فلا يجبر على

[299] السرخسي المبسوط ج١٠ ص ١٢٦

أداء الضمان في الحكم. ولكن يفتي به فيما بينه وبين ربه. ولا يفتي أهل العدل بمثله، لأنهم محقون في قتالهم وقتلهم ممتثلون للأمر".[300]

وللمالكية رأي مطابق لرأي الحنفية في هذه المسألة. ويذكر لنا صاحب (حاشية الدسوقي)، أن الباغي إذا "أتلف نفسا.. الخ، أي كلا أو بعضا، فلا دية عليه لنفس أو طرف. ولا يقتص منه بعد انكفافه عن البغي، والدخول تحت طاعة الإمام. ولا يضمن أيضا مهر فرج استولى عليه حال خروجه، ولحق به الولد، ولا حد عليه، لأنه متأول.... ولو كان المال موجودا لرده لربه. وهو كذلك. والدليل على أن الباغي المتأول لا يضمن أن الصحابة أهدرت الدماء التي كانت في حروبهم، ومن المعلوم أنهم كانوا متأولين فيها. فدل ذلك على عدم ضمان المتأول النفس وأولى المال".[301]

ويؤكد العبدري في (التاج والإكليل) على نفس الوجهة، ويذكر أن "الخوارج إذا خرجوا، فأصابوا الدماء والأموال، ثم تابوا، ورجعوا، وضعت الدماء عنهم. ويؤخذ منهم، ما وجد بأيديهم من مال بعينه. وما استهلكوه، لم يتبعوا به، ولو كانوا أملياء. لأنهم متأولون، بخلاف المحاربين".[302]

وتناول الإمام مالك في (المدونة الكبرى)، الآثار الناجمة عن البغي، وبعد انتهائه، فيما يتعلق بالأموال والأنفس، والعلاقات الزوجية التي تأثرت بشكل أو آخر، بسبب حدوث الفتن بين المسلمين أنفسهم. ويقول في هذا الصدد "عن يونس بن يزيد، عن ابن شهاب قال: هاجت الفتنة الأولى، فأدركت رجالا ذوي عدد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ممن شهد بدرا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم. فبلغنا، أنهم أن لا يقام فيه على رجل قاتل في تأويل القرآن قصاص، فيمن قتل. ولا حد في سبى امرأة، سبيت. ولا نرى عليها حداً. ولا يرى بينها وبين زوجها ملاعنة. ولا نرى أن يقذفها أحد، إلا جلد الحد. ونرى أن ترد إلى زوجها الأول، بعد أن

---

300 المصدر السابق ج١٠ ص ١٢٨

301 محمد عرفة الدسوقي حاشية الدسوقي ج٤ ص٣٠٠

302 العبدري التاج والإكليل ج٦ ص٢٧٩

تعتد فتنقضي عدتها من زوجها الآخر. ونرى، أن ترث زوجها الأول. وذكر عن ابن شهاب قال: ولا يضمن ما ذهب، إلا أن يوجد شيء بعينه، فيرد إلى أهله".[٣٠٣]

وللإمام الشافعي نفس الرأي المشار اليه من قبل الإمام مالك. وقد ورد في (الأم): " قال الشافعي رحمه الله تعالى: وأمر الله تعالى، إن فاءوا، أن يصلح بينهما بالعدل. ولم يذكر تباعة في دم ولا مال. وإنما ذكر الله تعالى الصلح آخرا. كما ذكر الإصلاح بينهم أولاً، قبل الإذن بقتالهم. فأشبه هذا، والله تعالى أعلم، أن تكون التباعات في الجراح والدماء، وما فات من الأموال، ساقطة بينهم. قال: وقد يحتمل قول الله عز وجل (فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل)، أن يصلح بينهم بالحكم، إذا كانوا قد فعلوا ما فيه حكم. فيعطي بعضهم من بعض ما وجب له، لقول الله عز وجل بالعدل. والعدل أخذ الحق لبعض الناس من بعض. قال الشافعي: وإنما ذهبنا إلى أن القود ساقط والآية تحتمل المعنيين. قال الشافعي رحمه الله تعالى: أخبرنا مطرف بن مازن، عن معمر بن راشد، عن الزهري، قال: أدركت الفتنة الأولى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. فكانت فيها دماء وأموال. فلم يقتص فيها من دم ولا مال ولا فرج أصيب بوجه التأويل، إلا أن يوجد مال رجل بعينه، فيدفع إلى صاحبه. قال الشافعي: وهذا كما قال الزهري، عندنا قد كانت في تلك الفتنة دماء يعرف في بعضها القاتل والمقتول. وأتلفت فيها أموال. ثم صار الناس إلى أن سكنت الحرب بينهم. وجرى الحكم عليهم. فما علمته اقتص أحد من أحد. ولا غرم له مالاً، أتلفه. ولا علِمت الناس، اختلفوا في أن ما حووا في البغي، من مال، فوجد بعينه. فصاحبه أحق به".[٣٠٤]

يناقش ابن قدامة في (المُغني) رأي أبي حنيفة والشافعي في مسألة ضمان ما أتلفه البغاة حال الحرب من نفسٍ ومن مالٍ. ويذكر أنه "ليس على أهل البغي ضمان ما أتلفوه حال الحرب من نفس ولا مال. وبه قال أبو حنيفة والشافعي في أحد قوليه، وفي الآخر يضمنون ذلك، لقول أبي بكر لأهل الردة: تدون قتلانا، ولا ندى قتلاكم، ولأنها نفوس وأموال معصومة، أتلفت بغير حق، ولا ضرورة دم مباح. فوجب ضمانه، كالذي تلفت في غير حال الحرب".[٣٠٥]

---

[303] الإمام مالك المدونة الكبرى ج ٣ ص ٥٠

[304] الشافعي الأم ج٤ ص٢١٤

[305] ابن قدامة المغني ج ٨ ص ١١٣

يتفق ابن قدامة، وهو من الحنابلة مع رأي أبي حنيفة والقول الأول للشافعي الداعي الى عدم الضمان. ويستند في رأيه على ما رواه الزهري، "أنه قال: كانت الفتنة العظمى بين الناس، وفيهم البدريون. فأجمعوا على أن لا يقام حد على رجل ارتكب فرجا جراما بتأويل القرآن. ولأنها طائفة ممتنعة بالحرب بتأويل سائغ، فلم تضمن ما أتلفت على الأخرى، كأهل العدل. ولأن تضمينهم يفضي الى تنفيرهم عن الرجوع إلى الطاعة. فلا يشرع كتضمين أهل الحرب. فأما قول أبي بكر رضي الله عنه، فقد رجع عنه. ولم يمض. فإن عمر قال له: أما إن يدوا قتلانا، فلا. فإن قتلانا قتلوا في سبيل الله تعالى، على أمر الله. فوافقه أبو بكر، ورجع الى قوله. فصار أيضاً إجماعاً حجة لنا. ولم ينقل أنه غرم أحداً شيئاً".[٣٠٦]

وفي اعتقادنا أن المسلمين الذين شهدوا بدراً، واجمعوا على عدم طلب القصاص والحد في الحالات التي أشار إليها الفقهاء، كانوا قد فعلوا ذلك لأن الظروف السياسية والاجتماعية السائدة لم تكن مؤاتية، وما قدروا على فعل ذلك خشية أن تشيع الفتنة. وبالتالي لا يمكن اعتبار موقفهم حكماً عاماً للقياس عليه في كل الأزمان.

أما ما أُتلِف بين الطرفين من أموال في غير حال الحرب، فعلى المتلف الضمان.

كما تناول الشافعي حالة الأغتيال السياسي، أي قيام احد المتأولين بقتل أحد المسلمين، بعد إنتهاء حالة البغي، وأحداث الفتنة بين المسلمين. وقد اعتبر هذه الحالة شكلاً من أشكال القتل الذي يستوجب القصاص. واستند في هذا الموقف على موقف الخليفة الراشدي الرابع عليّ بن أبي طالب، بعد طعنه من قبل عبد الرحمن بن ملجم.

قال الشافعي:" ولو أن رجلا واحدا قتل على التأويل أو ممتنعين، ثم كانت لهم بعد ذلك جماعة ممتنعون، أو لم تكن. كان عليهم القصاص في القتل والجراح وغير ذلك... فقال لي قائل: فلم قلت في الطائفة الممتنعة الناصبة المتأولة تقتل وتصيب المال، أزيل عنها القصاص، وغرم المال، إذا تلف، ولو أن رجلا تأول، فَقتل، أو أتلف مالاً، اقتصصت منه، وأغرمته المال؟! فقلت له: وجدت الله تبارك وتعالى، يقول: {ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل} (الآية ٣٣ من سورة الإسراء). وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يحل دم مسلم

---

[306] ابن قدامة المغني ج٨ ص ١١٣

أو قتل نفس بغير نفس. وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من اعتبط مسلما بقتل فهو قود يده. ووجدت الله تعالى قال: {وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين} (الآية ٩ من سورة الحجرات). فذكر الله عز وجل قتالهم. ولم يذكر القصاص بينهما. فأثبتنا القصاص بين المسلمين، على ما حكم الله عز وجل في القصاص. وأزلناه في المتأولين الممتنعين. ورأينا أن المعنى بالقصاص من المسلمين، هو من لم يكن ممتنعاً متأولاً، فأمضينا الحكمين على ما أمضيا عليه رجاء له. علي بن أبي طالب كرم الله تعالى وجهه، ولّى قتال المتأولين، فلم يقصص من دم، ولا مال، أصيب في التأويل. وقتله ابن ملجم متأولاً، فأمر بحبسه. وقال لولده: إن قتلتم فلا تمثلوا. ورأى له القتل. وقتله الحسن بن علي رضي الله تعالى عنهما. وفي الناس بقية من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، لانعلم أحداً أنكر قتله، ولا عابه، ولا خالفه في أن يقتل، إذ لم يكن له جماعة يمتنع بمثلها".[٣٠٧]

أما حول الحقوق المتنازعة عليها قبل الحرب، فيرى السرخسي أنه إذا "ما أصاب أهل البغي من القتل والأموال قبل أن يخرجوا ويحاربوا ثم صالحوا بعد الخروج على إبطال ذلك لم يجز وأخذوا بجميع ذلك من القصاص والأموال لأن ذلك حق لزمهم للعباد وليس للإمام ولاية إسقاط حقوق العباد فكان شرطهم إسقاط ذلك عنهم شرطا باطلا فلا يوفي به".[٣٠٨]

تناول فقهاء الحنابلة أيضاً مسألة قيام الباغي بقتل أحد من أهل العدل في غير المعركة، وهذا ما يشبه الإغتيال السياسي، الذي أوردت فيه رأي الشافعي. ويميز الحنابلة في هذه المسألة بين البغاة وبين الخوارج.

وقد طرح ابن قدامة في (المُغني) تساؤلاً مفاده: هل يتحتم قتل الباغي إذا قتل أحداً من أهل العدل في غير المعركة؟

وردّ على التساؤل بأن فيه وجهين.

---

[307] الشافعي الأم ج٤ ص ٢١٦

[308] السرخسي المبسوط ج١٠ ص ١٣١

" أحدهما: يتحتم لأنه قتل بإشهار السلاح، وللسعي في الأرض بالفساد. فيتحتم قتله كقاطع الطريق. والثاني: لا يتحتم وهو الصحيح لقول عليّ رضى الله عنه: إن شئت أن أعفو. وإن شئت استقدت*. فأما الخوارج فالصحيح على ما ذكرنا إباحة قتلهم، فلا قصاص على قاتل أحد منهم، ولا ضمان عليه في ماله".[٣٠٩]

أما في قضية القصاص في القتل بعد انتهاء معارك البغي، فيرى ابن قدامة أنه "إذا ثبت هذا فإن قتل انسان، مع منع من قتله، ضمنه، لأنه قتل معصوماً، لم يؤمر بقتله. وفي القصاص وجهان: أحدهما: يجب لأنه مكافئ معصوم. والثاني: لا يجب لأن في قتلهم اختلافاً بين الأئمة، فكان ذلك شبهةً دارئةً للقصاص. لأنه مما يندرئ بالشبهات".[٣١٠]

كما تناول الشافعي الموقف من القتل الخطأ أثناء حدوث عمليات البغي، وكون الخطأ ناشئ أساساً بالتزامن مع حالة البغي.

وورد في (الأم):"ولو أن رجلا من أهل العدل قتل رجلا من أهل العدل في شغل الحرب وعسكر أهل العدل فقال أخطأت به ظننته من أهل البغي أحلف وضمن ديته ولو قال عمدته، أقيد منه. قال الشافعي وكذلك لو صار إلى أهل العدل بعض أهل البغي تائبا مجاهدا أهل البغي أو تاركا للحرب وإن لم يجاهد أهل البغي فقتله بعض أهل العدل وقال قد عرفته بالبغي إنما صار إلينا لينال من بعضنا غرة فقتلته أحلف على ذلك وضمن ديته وإن لم يدع هذه الشبهة أقيد منه لأنه إذا صار إلى أهل العدل فحكمه حكمهم قال الشافعي رحمه الله تعالى ولو رجع نفر من أهل البغي عن رأيهم وأمَّنهم السلطان فقتل رجلا منهم رجل فادعى معرفتهم أنهم من أهل البغي وجهالته بأمان السلطان لهم ورجوعهم عن رأيهم درئ عنه القود وألزم الدية بعد ما يحلف على ما ادعى من ذلك وإن أتى ذلك عامدا أقيد بما نال من دم وجرح يستطاع فيه القصاص وكان عليه الأرش** فيما لا يستطاع فيه القصاص من الجراح قال ولو أن تجارا في عسكر أهل البغي أو أهل مدينة غلب عليها أهل البغي أو أسرى من المسلمين كانوا في أيديهم وكل داخل مع أهل البغي برأي ولا معونة قتل بعضهم بعضا أو أتى حدا لله أو للناس عارفا بأنه محرم

---

[309] ابن قدامة المغني ج٨ ص ١١٤ * استقدت ويعني انتقمت.. من القود أي قتل القاتل بأهل القتيل

[310] المصدر السابق ج٨ ص ١١٥

عليه ثم قدر على إقامته عليه أقيم عليه ذلك كله وكذلك لو كانوا في بلاد الحرب فأتوا ذلك عالمين بأنه محرم وغير مكرهين على إتيانه أقيم عليهم كل حد لله عز وجل وللناس وكذلك لو تلصصوا فكانوا بطرف ممتنعين لا يجري عليهم حكم أو لا يتلصصون ولا متأولين إلا أنهم لا تجري عليهم الأحكام وكانوا ممن قامت عليهم الحجة بالعلم مع الإسلام ثم قدر عليهم أقيمت عليهم الحقوق، حكم أهل البغي في الأموال وغيرها".[٣١١]

أما رأي الحنفية فيوجزه صاحب (الهداية في شرح البداية) قائلاً: " ومن قتل رجلا وهما من عسكر أهل البغي، ثم ظهر عليهم، فليس عليهم شيء. لأنه لا ولاية لإمام العدل حين القتل فلم ينعقد موجبا كالقتل في دار الحرب وإن غلبوا على مصر فقتل رجل من أهل المصر رجلا من أهل المصر عمدا ثم ظهر على المصر فإنه يقتص منه. وتأويله إذا لم يجر على أهله أحكامهم وأزعجوا قبل ذلك وفي ذلك لم تنقطع ولاية الإمام فيجب القصاص. وإذا قتل رجل من أهل العدل باغياً، فإنه يرثه. فإن قتله الباغي، وقال: قد كنت على حق، وأنا الآن على حق، ورثه. وإن قال: قتلته، وأنا أعلم أني على الباطل، لم يرثه. هذا قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله. وقال أبو يوسف رحمه الله: لا يرث الباغي في الوجهين. وهو قول الشافعي رحمه الله وأصله أن العادل إذا أتلف نفس الباغي أو ماله لا يضمن ولا يأثم لأنه مأمور بقتالهم دفعا لشرهم. والباغي إذا قتل العادل لا يجب الضمان عندنا ويؤثم.[٣١٢]

أما عند الإمامية فأن المحقق الحلي يوجز لنا في (شرائع الإسلام) جملةً من المسائل المتعلقة بآثار البغي. وهي كالتالي:

الاولى: لا يجوز سبي ذراري البغاة، ولا تملك نسائهم، إجماعا.

الثانية: لا يجوز تملك شيء من اموالهم التي لم يحوها العسكر، سواء كانت مما ينقل كالثياب والآلات، او لا ينقل كالعقارات، لتحقق الاسلام المقتضي لحقن الدم والمال.

وهل يؤخذ ما حواه العسكر مم ينقل ويحول؟ قيل: لا، لما ذكرناه من العلة، وقيل: نعم، عملا بسيرة علي عليه السلام، وهو الاظهر.

---

[311] الشافعي الأم ج٤ ص٢٢٠ ** الأرش : الجراحات التي ليست فيها دية

[312] الميرغاني الهداية شرح البداية ج٢ ص١٧٢

الثالثة: ما حواه العسكر للمقاتلة خاصة، يقسم للراجل سهم، وللفارس سهمان، ولذي الفرسين او الافراس ثلاثة.

خاتمة: من منع الزكاة، لا مستحلا، فليس بمرتد. ويجوز قتاله حتى يدفعها، ومن سب الامام العادل، وجب قتله.

وإذا قاتل الذمي مع أهل البغي، خرق الذمة.وللامام أن يستعين بأهل الذمة في قتال اهل البّغي.

ولواتلف الباغي على العادل، مالا أو نفسا، في حال الحرب، ضمنه، ومن اتى منهم بما يوجب حدا، واعتصم بدار الحرب، فمع الظفر يقام عليه الحد". [٣١٣]

ويبدو أنّ ما ذكره المحقق الحلي في وجوب قتل من سبَّ الإمام العادل، مسألة فيها نوع من التشدد. وهذه ظاهرة عند المتأخرين من الفقهاء. وهو تشدد لا ينسجم مع ماورد في نهج البلاغة لأبن أبي الحديد، وفي المبسوط للسرخسي، حول حديث كثير الحضرمي والتعامل المرن الذي أبداه الخليفة الراشدي الرابع، مع من كان يسبُّه في باب مسجد الكوفة. فقد منع الخليفة حبسه أو قتله أو معاقبته. وقد أوردنا هذه الواقعة في مبحث سابق من هذه الدراسة.

المطلب الثاني: الموقف من البغاة بعد القتال

أولاً: الموقف من الأسرى

ذكرنا في المباحث السابقة أن القاعدة العامة عند الفقهاء، استناداً الى الممارسة العملية أثناء معارك (الجمل) و (صفين)، هي عدم جواز قتل الأسرى، مع وجود الاستثناء عند الحنفية وجواز قتلهم حسب رأي الميرغيناني الذي قال بعدم جواز قتله إن" لم يكن لهم فئة فإن كانت يقتل الإمام الأسير وإن شاء حبسه". وقد سبق أن أشرنا الى هذا الرأي في مبحث سابق.

وفي مسألة الأسرى طرح الواقع العملي مسائل أخرى متعلقة بالأسرى، ومنها مفاداة الأسرى، وكذلك وجود الرهان بين الطرفين.

---

[313] المحقق الحلي شرائع الإسلام ج١ ص ٢٥٨

يرى الحنابلة أن اسرى البغاة "إن دخل في الطاعة أُخلي سبيله. وإن أبى ذلك، وكان رجلاً جلداً من أهل القتال، حُبِس ما دامت الحرب قائمة. فإذا انقضت الحرب، أُخلي سبيله، وشُرِطَ عليه أن لايعود إلى القتال. وإن لم يكن الأسير من أهل القتال، كالنساء والصبيان والشيوخ الفانين، أخلي سبيلهم، ولم يحبسوا في أحد الوجهين. وفي الآخر يحبسون لأن فيه كسراً لقلوب البغاة. وإن أسر كل واحد من الفريقين أسارى من الفريق الآخر، جاز فداء أهل العدل بأسارى أهل البغي. وإن قتل أهل البغي أسارى أهل العدل، لم يجز لأهل العدل قتل أساراهم، لأنهم لا يقتلون بجناية غيرهم، ولا يزرون وزر غيرهم. وإن أبى البغاة مفاداة الأسرى الذين معهم، وحبسوهم، احتمل أن يجوز لأهل العدل حبس من معهمن ليتوصلوا الى تخليص أساراهم بحبس من معهم. ويحتمل أن لا يجوز حبسهم ويطلقون لأن الذنب في حبس أسارى أهل العدل لغيرهم" [٣١٤]

أما حول الرهائن فيذكر ابن نجيم وهو من الحنفية لو "طلب أهل البغي الموادعة، أجيبوا إن كان خيرا للمسلمين. كما في أهل الحرب. ولا يؤخذ منهم شيء. فلو أخذنا منهم رهوناً، وأخذوا منا رهوناً، ثم غدروا بنا، وقتلوا رهوننا، لا ينبغي لنا أن نقتل رهونهم. لأن الرهون صاروا آمنين في أيدينا. وشرط إباحة دمهم باطل. ولكنهم يحبسون، إلى أن يهلك أهل البغي. أو يتوبوا. وكذلك أهل الشرك، إذا فعلوا برهوننا، ذلك لا نفعل برهونهم فيُجبرون على الإسلام أو يصيروا ذمة" [٣١٥]

وقضية الإجبار على الإسلام كما طرحه ابن نجيم في الفقرة السابقة، مسألة ينبغي التوقف عندها، لمخالفته قاعدة قرآنية ونصاً واضحاً وهو { لا اكراه في الدين}.

ويذكر السرخسي رأياً مماثلاً حول الموادعة. فيقول:" وإذا وقعت الموادعة بينهم فأعطى كل واحد من الفريقين رهنا على أنه أيهما غدر فقتل الرهن فدماء الآخرين لهم حلال. فغدر أهل البغي وقتلوا الرهن الذين في أيديهم، لم ينبغ لأهل العدل أن يقتلوا الرهن الذين في أيديهم. ولكنهم يحبسونهم حتى يهلك أهل البغي. أو يتوبوا. لأنهم صاروا آمنين فينا،... وإنما كان الغدر من غيرهم فلا يؤاخذون بذنب الغير قال الله تعالى{ ولا تزر وازرة وزر أخرى} (سورة

---

[314] ابن قدامة المغني ج٨ ص ١١٥

[315] ابن نجيم البحر الرائق شرح كنز الدقائق ج ٥ ص ١٥٣

الزمر). ولكنه لا يخلي سبيلهم. لأنه يخاف فتنتهم، وأن يعودوا إلى فئتهم، فيحاربون أهل العدل. فلهذا حبسوا، إلى أن يتفرق جمعهم. وكذلك إن كان هذا الصلح بين المسلمين والمشركين. فغدر المشركون، حبس رهنهم في أيدي المسلمين، حتى يسلموا. وإن أبوا، فهم ذمة المسلمين، توضع عليهم الجزية. لأنهم حصلوا في أيدينا آمنين. فلا يحل قتلهم بغدر كان من غيرهم. ولكنهم احتبسوا في دارنا على التأبيد. لأنهم كانوا راضين بالمقام في دارنا، إلى أن يرد علينا رهننا". [٣١٦]

يشير السرخسي الى رأي أبي حنيفة في هذه المسألة. وموقف أبي حنيفة في هذا المجال وتعارضه مع رغبة الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور في مسألة قتل الرهائن، من المواقف المعهودة من قبل أبي حنيفة في مواجهة الحكام.

كتب السرخسي أنه" يحكي أن الدوانيقي* كان أُبتلي بهذا الصلح مع أهل الموصل ثم إنهم غدروا فقتلوا رهنه فجمع العلماء ليستشيرهم في رهنهم فقالوا يقتلون كما شرطوا على أنفسهم وفيهم أبو حنيفة رحمه الله تعالى ساكت فقال له ما تقول قال ليس ذلك فإنك شرطت لهم ما لا يحل وشرطوا لك ما لا يحل وكل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل ولا تزر وازرة وزر أخرى (سورة الزمر)، فأغلظ عليه القول وأمر بإخراجه من عنده وقال ما دعوتك لشيء إلا أتيتني بما أكره ثم جمعهم من الغدو**. قال قد تبين لي أن الصواب ما قلت فماذا نصنع بهم قال سل العلماء فسألهم فقالوا لا علم لنا بذلك قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى توضع عليهم الجزية فقال لم وهم لا يرضون بذلك قال لأنهم رضوا بالمقام في دارنا إلى أن يرد علينا رهننا وقد تحقق فوات ذلك فكانوا راضين بالمقام في دارنا على التأبيد. والكافر إذا رضى بذلك توضع عليه الجزية فاستحسن قوله". [٣١٧]

---

[316] السرخسي المبسوط ج١٠ ص ١٢٩

[317] المصدر السابق. *الدوانيقي لقب لأبي جعفر المنصور. وقد سميَّ لهذا اللقب لبخله. ** الغدو بمعنى اليوم الذي بعد يومك.. ويعني وقت الغذاء

ثانياً: الموقف من إستعانة أهل البغي بأهل الذمة، وأهل الحرب

يرى فقهاء الحنفية أنه "لو استعان أهل البغي بأهل الذمة فقاتلوا معهم لم يكن ذلك منهم نقضا للعهد كما أن هذا الفعل من أهل البغي ليس نقضا للإيمان فحكمهم حكم البغاة كذا في فتح القدير".[٣١٨]

ويبيّن السرخسي في المبسوط هذا الرأي قائلاً: "إن كان أهل البغي، قد استعانوا بقوم من أهل الذمة على حربهم. فقاتلوا معهم. لم يكن ذلك منهم نقضا للعهد. ألا ترى أن هذا الفعل من أهل البغي ليس بنقض للإيمان. فكذلك لا يكون من أهل الذمة نقضا للعهد. وهذا لأن أهل البغي مسلمون. فإن الله تعالى سمى الطائفتين باسم الايمان بقوله تعالى {وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا} (الحجرات). وقال علي رضي الله عنه: اخواننا بغوا علينا. فالذين انضموا إليهم من أهل الذمة، لم يخرجوا من أن يكونوا ملتزمين حكم الإسلام في المعاملات. وأن يكونوا من أهل دار الإسلام. فلهذا لا ينتقض عهدهم بذلك. ولكنهم بمنزلة أهل البغي، فيما أصابوا في الحرب. لأنهم قاتلوا تحت راية البغاة، فحكمهم فيما فعلوا كحكم البغاة".[٣١٩]

وفي المقابل يجيز السرخسي استعانة أهل العدل بأهل الذمة أو بأهل البغي لمحاربة أهل البغي. ويذكر أنه " لا بأس بأن يستعين أهل العدل، بقوم من أهل البغي، وأهل الذمة على الخوارج. إذا كان حكم أهل العدل ظاهراً، لأنهم يقاتلون لإعزاز الدين والاستعانة عليهم، بقوم منهم، أو من أهل الذمة".[٣٢٠]

أشار السرخسي الى اجتماع عسكر أهل العدل وأهل البغي، على قتال أهل الحرب، وضرورة مشاركة الطرفين في الغنيمة، لكونهما مسلمين، اشتركوا في القتال، لإعزاز الدين. وفي إحراز الفيء بدار الإسلام. واعتمد في هذا الحكم على معنى قول علي بن أبي طالب للخوارج " (لن نمنعكم الفيء مادامت أيديكم مع أيدينا). ويأخذ خمسها أهل العدل ليصرفوا ذلك إلى المصارف. فإن أهل البغي لا يفعلون ذلك لأنهم يستحلون أموالنا. فالظاهر أنهم لا يصرفون الخمس إلى مصارفه. ولأن أهل العدل يؤمرون بأن يتكلفوا، لتكون الراية لهم. و... إذا غزا

---

[318] ابن نجيم البحر الرائق شرح كنز الدقائق ج ٥ ص ١٥٣

[319] السرخسي المبسوط ج١٠ ص ١٢٨

[320] المصدر السابق ج١٠ ص ١٣٤

الإمام بجند المسلمين، فمات في أرض الحرب، واختلف الجند فيمن يستخلفونه ثم غنموا أو غنمت طائفة منهم، اشتركوا فيها. لأنهم مع هذا الاختلاف يجتمعون على قتال أهل الحرب، لإعلاء كلمة الله تعالى وإعزاز الدين. فيشتركون في المصاب. وقد بينا أن جيشا لهم منعة لو دخلوا دار الحرب أذن الإمام خمس ما أصابوا وقسم ما بقي بينهم على سهام الغنيمة. فكذلك حال الذين قاتلوا بعدما مات الإمام قبل أن يستخلفوا غيره". [٣٢١]

كما اشار السرخسي الى حالة استعانة قوم من أهل البغي بقوم من أهل الحرب على قتال أهل العدل وقاتلوهم فظهر عليهم أهل العدل. ورأى جواز سبي أهل الحرب، كون استعانة أهل البغي بهم، ليست بأمان لهم، و"لأن المستأمن يدخل دار الإسلام تاركا للحرب. وهؤلاء ما دخلوا دار الإسلام إلا ليقاتلوا المسلمين من أهل العدل. فعرفنا مستأمنين، ولأن المستأمنين لو تجمعوا وقصدوا قتال المسلمين وناجزوهم، كان ذلك منهم نقضا للأمان". [٣٢٢]

كما يرى الحنفية أن "من لحق بعسكر أهل البغي وحارب معهم لم يكن فيه حكم المرتد، حتى لا يقسم ماله بين ورثته، ولا تنقطع العصمة بينه وبين امرأته. فإن عليا رضي الله تعالى عنه لم يفعل ذلك في حق أحد ممن التحق من أهل عسكره بمن خالف. ولما قال للذي أتاه بعد ذلك، يخاصم في زوجته: أنت الممالىء علينا عدونا. قال: أو يمنعني ذلك عدلك. فقال: لا وقضى له بزوجته. ولأن الموت الحكمي، إنما يثبت بتباين الدارين حقيقة وحكماً. وذلك لا يوجد ههنا. فمنعة أهل البغي وأهل العدل كلها في دار الإسلام. فلهذا لا يقسم ماله بين ورثته، ولا تنقطع العصمة بينه وبين زوجته. [٣٢٣]

كما يرى المالكية أن الموقف من أهل الذمة الخارجين مع الباغي، عند اتلافهم للأموال، هو نفس الموقف من الباغي المتأول. فإذا "ورد ذمي معه أي مع الباغي المتأول لذمته فلا يغرم ما أتلفه من نفس أو مال ولا يعد خروجه معه نقضا للعهد وضمن الباغي المعاند المتأول النفس والطرف فيقتص منه والمال لعدم عذره والذمي معه ناقض للعهد يكون هو وماله فيئا وهذا كله في الخروج على الإمام. [٣٢٤]

---

[321] المصدر السابق ج١٠ نفس الصفحة

[322] المصدر السابق ج١٠ نفس الصفحة

[323] السرخسي المبسوط ج١٠ ص ١٣٥

[324] ابو البركات الشرح الكبير ج٤ ص ٣٠٠

أما حول رأي الحنابلة في المسألة فيمكن العودة الى رأي ابن قدامة الذي يقول في (المُغني):"إذا اقتتلت طائفتان من أهل البغي فقدر الإمام على قهرهما، لم يعن واحدة منهما. لأنهما جميعا على الخطأ. وإن عجز عن ذلك، وخاف اجتماعهما على حربه، ضم إليه أقربهما إلى الحق. فإن استويا، اجتهد برأيه في ضم إحداهما. ولا يقصد بذلك معونة إحداهما، بل الاستعانة على الأخرى. فإذا هزمها، لم يقاتل من معه، حتى يدعوهم إلى الطاعة. لأنهم قد حصلوا في أمانه. وهذا مذهب الشافعي. ولا يستعين على قتالهم بالكفار بحال. ولا بمن يرى قتلهم مدبرين. وبهذا قال الشافعي. وقال أصحاب الرأي لا بأس أن يستعين عليهم بأهل الذمة والمستأمنين وصنف آخر منهم، إذا كان أهل العدل هم الظاهرين على من يستعينون به. ولنا: إن القصد كفهم وردهم إلى الطاعة، دون قتلهم. وإن دعت الحاجة إلى الاستعانة بهم، فإن كان يقدر على كفهم، استعان بهم. وإن لم يقدر، لم يجوز".[325]

ويدعو ابن حزم في المحلى الى مقاتلة الفئتين الباغيتين في الوقت نفسه إذا أمكن. ويقول:"وأما الفئتان الباغيتان معاً، فلا يحل للمسلمين، إلا منعهما وقتالهما جميعاً. لأن كل واحدة منهما باغية على الأخرى. فمن عجز عن ذلك وسعته التقية. وأن يلزم منزله ومسجده ومعاشه ولا مزيد. وكلاهما لا يدعو إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر".[326]

بيّن ابن قدامة حالات استعانة أهل البغي بالكفار. وصنف الأمر في (المغني) الى ثلاث حالات أواصناف. أما الصنف الأول فهو استعانة أهل البغي بأهل الحرب.ويرى ابن قدامة أنه "إذا استعانوا بهم، أو آمنوهم، أو عقدوا لهم ذمة، لم يصح واحد منهم. لأن الأمان من شرط صحته، إلزام كفهم عن المسلمين. وهؤلاء يشترطون عليهم قتال المسلمين. فلا يصح. ولأهل العدل قتالهم كمن لم يؤمنوه سواء. وحكم أسيرهم، حكم أسير سائر أهل الحرب قبل الاستعانة بهم. فأما أهل البغي فلا يجوز لهم قتلهم لأنهم آمنوهم. فلا يجوز لهم الغدر بهم".[327]

أما الصنف الثاني حسب رأي ابن قدامة فهم المستأمنون. "فمتى استعانوا بهم، فأعانوهم نقضوا عهدهم، وصاروا كأهل الحرب. لأنهم تركوا الشرط، وهو كفهم عن المسلمين. فإن فعلوا

[325] ابن قدامة المغني ج٨ ص١١١

[326] ابن حزم المحلى ج١١ ص ١١٠

[327] ابن قدامة المغني ج٨ ص ١٢١

ذلك مكرهين، لم ينتقض عهدهم. لأن لهم عذراً. وإن ادعوا الإكراه، لم يقبل قولهم، إلا ببينةٍ. لأن الأصل عدمه".[٣٢٨]

ويحدد ابن قدامة الصنف الثالث بأهل الذمة. فإذا أعانوا أهل البغي، وقاتلوا معهم، ففي الحكم على موقفهم وجهان. "أحدهما ينتقض عهدهم. لأنهم قاتلوا أهل الحق. فينتقض عهدهم، كما لو انفردوا بقتالهم. والثاني لا ينتقض. لأن أهل الذمة لا يعرفون الحق من المبطل. فيكون ذلك شبهة لهم".[٣٢٩]

كما يشير ابن قدامة الى قول الشافعي في هذا المجال ويقول: "وللشافعي قولان كالوجهين. فإن قلنا ينتقض عهدهم، صاروا كأهل الحرب فيما ذكرنا. وإن قلنا لا ينتقض عهدهم، فحكمهم حكم أهل البغي، في قتل مقبلهم، والكف عن أسيرهم ومدبرهم وجريحهم. إلا أنهم يضمنون ما أتلفوا على أهل العدل حال القتال وغيره. بخلاف أهل البغي، فإنهم لا يضمنون ما أتلفوا حال الحرب. لأنهم أتلفوا بتأويل سائغ. وهؤلاء لا تأويل لهم. ولأنه سقط الضمان عن المسلمين. كيلا يؤدي إلى تنفيههم عن الرجوع إلى الطاعة. وأهل الذمة لا حاجة بنا إلى ذلك فيهم. وإن أكرههم البغاة على معونتهم، لم ينتقض عهدهم. وإن ادعوا ذلك قبل قولهم لأنهم تحت أيديهم وقدرتهم. وإن قالوا: ظننا أن من استعان بنا من المسلمين لزمتنا معونته، لم ينتقض عهدهم. وإن فعل ذلك المستأمنون انتقض عهدهم. والفرق بينهما، أن أهل الذمة أقوى حكماً. لأن عهدهم مؤبد، ولا يجوز نقضه، لخوف الخيانة منهم. ويلزمه الإمام الدفع عنهم. والمستأمنون بخلاف ذلك".[٣٣٠]

ثالثاً: القضاء في أمور وأحوال الناس أثناء البغي وبعده

لم تكن فترات الخروج على السلطة وسيطرة المعارضة على أقاليم واسعة من الديار الإسلامية، فترات قليلة. ولم يكن بالإمكان إيقاف الحياة اليومية والتعامل في تلك المناطق التي كان يسيطر

---

[328] المصدر السابق ج٨ نفس الصفحة

[329] المصدر السابق نفس الصفحة

[330] ابن قدامة المغني ج٨ ص ١٢١

عليها المعارضة والخارجون على السلطة. فالمعارضة والخارجون على السلطة (البغاة) كانوا من المسلمين. وكانوا يعينون في بعض الأوقات قاضياً على المناطق التي كانت تحت سيطرتهم لفض المنازعات في الأموال والأنفس. وكان القضاة يصدرون أحكامهم في النزاعات المقدمة لهم.

وقد أشار القانون الدولي المعاصر أيضاً الى حالة الأقاليم التي تشهد ثورةً أوعصياناً مدنياً ضد السلطة المركزية. وقد اعترف القانون الدولي بشكل أو آخر بهذا الأمر ضمن مفهوم (حكم الأمر الواقع)، أو مفهوم (حق الشعوب في تقرير مصيرها)، كما هو وارد في بعض المواثيق الدولية.

وإذا كانت الكيانات الناشئة بهذه الشاكلة تحظى بنوع من الاعتراف على الصعيد الدولي. فالأولى أن تعترف بقراراتها على الصعيد الداخلي، في حدود ممارسة سيادتها الداخلية الفعلية.

تناول الفقهاء المسلمون الموقف من قرارات القضاء الصادرة في تلك المناطق وما ترتب عليها من حسم للنزاعات في الأموال والأنفس. أما مراجعة تلك القرارات فكانت تحصل بعد إنتهاء البغي والحرب التي كان يمكن أن تدوم لسنوات.

توجز الموسوعة الفقهية مسألة قضاء البغاة وحكم نفاذه في القول أنه " لو ظهر أهل البغي على بلدٍ فولّوا فيه قاضياً من أهله، وليس من أهل البغي، صحّ اتّفاقاً، وعليه أن يقيم الحدود. أمّا إن كان منهم، فإذا ظهر أهل العدل على هذا البلد، فرفعت أقضيته إلى قاضي أهل العدل نفذ منها ما هو عدل، وكذا ما قضاه برأي بعض المجتهدين، لأنّ قضاء القاضي في المجتهدات نافذ، وإن كان مخالفاً لرأي قاضي أهل العدل". [٣٣١]

ويمكن القول أن رأي الحنفية يأتي ضمن هذا التوجه العام. فهم يرون أنه إذا" ظهر أهل البغي على مصر، فاستعملوا عليه قاضياً من أهله، وليس من أهل البغي، فإنه يقيم الحدود والقصاص والأحكام بين الناس بالحق، لا يسعه إلا ذلك. لأن شريحاً رحمه الله تعالى تقلد القضاء من جهة بعض بني أمية والحسن رحمه الله تعالى كذلك. وعمر بن عبد العزيز رضي الله عنه بعدما استخلف لم يتعرض لقضاء القضاة الذين تقلدوا من جهة بني أمية. والمعنى فيه أن الحكم بالعدل ودفع الظلم عن المظلوم من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وذلك فرض على كل مسلم. إلا أن كل من كان من الرعية. فهو غير متمكن من الزام ذلك. فإذا تمكن من ذلك بقوة

---

[331] الموسوعة الفقهية الكويتية ج٨ ص ١٠٨

من قلده، كان عليه أن يحكم بما هو فرض عليه، سواء كان من قلده باغياً أو عادلاً. فإن شرط التقليد التمكن، وقد حصل".[332]

وقد تنوعت الآراء في حالة تعين القاضي من الباغي المتأول. فقد قال المالكيّة: "إذا كان الباغي متأوّلاً، وأقام قاضياً، فحكم بشيءٍ فإنّه ينفذ، ولا تتصفّح* أحكامه، بل تحمل على الصّحّة، ويرتفع بها الخلاف. قال المواّق: هذا في ظاهر المذهب. أمّا غير المتأوّل فأحكامه تُتَعَقَب. وقال ابن القاسم: لا يجوز قضاؤهم. وقال الشّافعيّة والحنابلة: إن كان مّمن يستبيح دماء أهل العدل وأموالهم لم تنفذ أحكامه، لأنّ من شرط القضاء العدالة والاجتهاد، وهذا ليس بعدلٍ ولا مجتهدٍ، وإن كان مّمن لا يستبيح ذلك نفذ من حكمه ما ينفذ من حكم أهل العدل، لأنّ لهم تأويلاً يسوغ فيه الاجتهاد، فلم ينقض من حكمه ما يسوغ الاجتهاد فيه، ولأنّه اختلاف في الفروع بتأويلٍ سائغٍ، فلم يمنع صحّة القضاء ولم يفسق كاختلاف الفقهاء، وإذا حكم بما لا يخالف إجماعاً نفذ حكمه، وإن خالف الإجماع نقض، وإن حكم بسقوط الضمان عن أهل البغي فيما أتلفوه حال الحرب جاز حكمه، لأنّه موضع اجتهادٍ، وإن كان فيما أتلفوه قبل الحرب لم ينفذ، لأنّه مخالف للإجماع، وإن حكم على أهل العدل بالضّمان فيما أتلفوه حال الحرب لم ينفذ حكمه لمخالفته للإجماع، وإن حكم عليهم بوجوب الضمان فيما أتلفوه في غير حال الحرب نفذ حكمه".[333]

أشار السرخسي الى عدم جواز قبول قاضي أهل العدل كتاب قاضي أهل البغي. "لأن أهل البغي فسقة. وما لم يخرجوا ففسقهم فسق اعتقاد. فأما بعدما خرجوا، ففسقهم فسق التعاطي. فكما لا تقبل شهادة الفاسق فكذلك كتاب الفاسق. ولأنهم يستحلون دماءنا وأموالنا، فربما حكم قاضي أهل البغي بناء على هذا الاستحلال، من غير حجة"[334].

أما إذا كتب هذا القاضي كتاباً إلى قاضي أهل العدل، بحق لرجل من أهل المصر، بشهادة من شهد عنده بذلك، "أجازه، إذا كان هذا القاضي الذي أتاه الكتاب، يعرف الشهود الذين شهدوا عند ذلك القاضي، وليسوا من أهل البغي. لأنهم لو شهدوا عنده بذلك كان عليه أن يقضي بشهادتهم. فكذلك إذا نقل القاضي بكتابه شهادتهم إلى مجلسه. وإن كانوا من أهل البغي لا

---

[332] السرخسي الميسوط ج١٠ ص ١٣٠

[333] الموسوعة الفقهية ج٨ ص ١٠٩ * صفح صفحاً عنه بمعنى أعرض عنه وتركه

[334] السرخسي المبسوط ج١٠ ص ١٣٠

يجيز كتابه. كما لو شهدوا عنده بذلك، لم يقض بشهادتهم على ما بينا. وكذلك إن كان لا يعرفهم لأن الظاهر في منعة أهل البغي أن من يسكن فيهم فهو منهم فما لم يعلم خلافه وجب عليه الأخذ بالظاهر".[٣٣٥]

وإذا غلب أهل البغي على مدينة فاستعملوا عليها قاضيا فقضى بأشياء ثم ظهر أهل العدل على تلك المدينة فرفعت قضاياه إلى قاضي أهل العدل فإنه ينفذ منها ما كان عدلا لأنه لو نقضها احتاج إلى إعادة مثلها والقاضي لا يشتغل بما لا يفيد ولا ينقض شيئا ليعيده وكذلك إن قضى بما رآه بعض الفقهاء لأن قضاء القاضي في المجتهدات نافذ فلا ينقض ذلك قاضي أهل العدل من قضايا من تقلد من أهل البغي وإن كان مخالفا لرأيه.[٣٣٦]

أما ابن قدامة، فيذكر في (المغني) رأي الحنابلة. وهو رأي يختلف مع رأي أبي حنيفة والشافعي، في الإطار العام للموقف من قضاء أهل البغي. ويدخل ابن قدامة في تفصيلات وفرضيات دقيقة تتعلق بنوع وطبيعة الأحكام الصادرة من قاضي أهل البغي، اعتماداً بالدرجة الأولى على معيار مفاده هل أن حكم قاضي أهل البغي يتناقض مع الإجماع، أم يوافقه.

يقول ابن قدامة أنه " إذا نصب أهل البغي قاضيا يصلح للقضاء فحكمه حكم أهل العدل ينفذ من أحكامه ما ينفذ من أحكام أهل العدل ويرد منه ما يرد فإن كان ممن يستحل دماء أهل العدل وأموالهم، لم يجز قضاؤه لأنه ليس بعدل. وهذا قول الشافعي وقال أبو حنيفة لا يجوز قضاؤه بحال لأن أهل البغي يفسقون ببغيهم والفسق ينافي القضاء. ولنا إنه اختلاف في الفروع بتأويل سائغ فلم يمنع صحة القضاء ولم يفسق كاختلاف الفقهاء فإذا ثبت هذا فإنا إذا حكم بما لا يخالف إجماعا نفذ حكمه وإن خالف ذلك نقض حكمه فقاضي أهل البغي أولى وإن حكم بسقوط الضمان عن أهل البغي فيما أتلفوه حال الحرب جاز حكمه لأنه موضع اجتهاد وإن كان حكمه فيما أتلفوه قبل قيام الحرب لم ينفذ لأنه مخالف للإجماع وإن حكم على أهل العدل بوجوب الضمان فيما أتلفوه حال الحرب لم ينفذ حكمه لمخالفته للإجماع وإن حكم بوجوب ضمان ما أتلفوه حال الحرب نفذ حكمه وإن كتب قاضيهم إلى قاضي أهل العدل جاز قبول كتابه لأنه قاض

---

[335] السرخسي المبسوط ج١٠ ص١٣٠

[336] المصدر السابق ج١٠ ص ١٣٥

ثابت القضايا نافذ الأحكام والأولى أن لا يقبله كسرا لقلوبهم وقال أصحاب الرأي لا يقبله لأن قضاءه لا يجوز. وقد سبق الكلام في هذا فأما الخوارج إذا ولوا قاضيا لم يجز قضاؤه لأن أقل أحوالهم الفسق والفسق ينافي القضاء ويحتمل أن يصح قضاؤه وتنفذ أحكامه لأن هذا مما يتطاول وفي القضاء بفساد قضاياه وعقوده الأنكحة وغيرها ضرر كثير فجاز دفعا للضرر كما لو أقام الحدود وأخذ الجزية والخراج والزكاة".[337]

أما ابن حزم فأنه يعتبر كل ما حكم به قضاة أهل البغي باطلاً، بغض النظر عن طبيعة الحكم الذي أصدروه وموافقته للدلائل الشرعية الإسلامية، أم لا. ويعتمد ابن حزم في رفضه لكل تلك الأحكام على منهجه في الأصول، وعدم وجود مشروعية لتوليهم القضاء أوالحكم. ولذا نجد ابن حزم يناقش أراء الحنفية والشافعي في هذا الصدد.

يطرح ابن حزم رأي الفقهاء الذين لا يتفق معهم في هذا المجال. ويقول:"اختلف الناس في أحكام أهل البغي فقال أبو حنيفة، وأصحابه - حاشا الطحاوي - أنه ما حكم به قاضي أهل البغي فلا يجوز لقاضي أهل العدل أن يجيز ذلك، ولا أن يقبل كتابه. قالوا: وما أخذوه من صدقة فلا يأخذها الإمام ثانية، لكن الأفضل لمن أخذوها منه أن يؤديها مرة أخرى. قالوا: وأما من مر عليهم من التجار فعشروه فإن الإمام يأخذه ثانية من التجار. وقال الشافعي: ينفذ كل قضية قضوها إذا وافقت الحق، ويجزي ما أخذوه من الزكاة، وما أقاموا من الحدود - وهو قول مالك. وقال أبو سليمان - وأصحابنا لا ينفذ شيء من قضاياهم، ولا بد من إعادتها ولا يجزيء ما أخذوه من الصدقات، ولا ما أقاموا من الحدود، ولا بد من أخذ الصدقات، ومن إقامة الحدود ثانية".[338]

وفي معرض رده على آراء مالك وأبي حنيفة والشافعي، يقول ابن حزم: لو "نظرنا في قول أبي حنيفة، فوجدناهم يحتجون بأن قالوا: إن أخذ الصدقات إنما جاء التضييع من قبل الإمام فقد يجب عليه دفعهم، وأما من مر عليهم فقد عرض ماله للتلف؟!قال أبو محمد رحمه الله: ما نعلم لهم شبهة غير هذا، وهذا لا شيء، لأنه لم يأت نص ولا إجماع بأن تضييع الإمام يسقط الحقوق الواجبات لله تعالى .وأيضاً - فكما أخذوا العشر ثانية ممن جعلوا ذنبه أنه عرض ماله للتلف

---

[337] ابن قدامة المغني ج٨ ص ١٢٠

[338] ابن حزم المحلى ج١١ ص ١١٠

فكذلك يلزمهم أن يأخذوا الزكاة ثانية، ويجعلوا ذنب أهلها أنهم عرضوا أموالهم للتلف، فقد كان يمكنهم الهرب عن موضع البغاة، أو يعذروا المعشرين. ثم نظرنا فيما احتج به مالك، والشافعي، فوجدناهم يقولون: إنهم إذا حكموا بالحق كما أمر الله تعالى، وإذا أخذوا الزكاة كما أمر الله تعالى، وأقاموا الحدود كما أمر الله تعالى، فقد تأدى كل ذلك كما أمر الله تعالى، وإذا تأدى كما أمر الله تعالى، فلا يجوز أن يقام ذلك على أهله ثانية، فيكون ذلك ظلماً. وقال بعضهم: كما لا يؤاخذون بما أصابوا من دم أو مال، فكذلك لا يؤاخذون - هم ولا غيرهم - بما حكموا أو أقاموا من حد، أو أخذوا من مال صدقة، أو غيرها - بحق أو بباطل - ولا فرق. قال أبو محمد رحمه الله: وهذا كله ليس ما قالوا، وذلك أننا نسألهم، فنقول لهم: ماذا تقولون: إذا كان الإمام حاضراً ممكناً عدلاً، أيحل أن يأخذ صدقة دونه، أو يقيم حداً دونه، أو يحكم بين اثنين دونه، أم لا يحل ذلك؟ ولا سبيل إلى قسم ثالث؟ فإن قالوا: هذا كله مباح: خرقوا الإجماع، وتركوا قولهم، وأبطلوا الأمانة التي افترضها الله تعالى، وأوجبوا أن لا حاجة بالناس إلى إمام - وهذا خلاف الإجماع والنص؟ وإن قالوا: بل لا يحل أخذ شيء من ذلك كله ما دام الإمام قائماً، فقد صح أن لا يحل أن يكون حاكماً، إلا من ولاه الإمام الحكم، ولا أن يكون آخذاً للحدود إلا من ولاه الإمام ذلك. ولا أن يكون مصدقاً، إلا من ولاه الإمام أخذها، فإن ذلك كذلك فكل من أقام حداً، أو أخذ صدقة، أو قضى قضية، وليس ممن جعل الله ذلك له بتقديم الإمام، فلم يحكم كما أمره الله تعالى، ولا أقام الحد كما أمره الله تعالى، ولا أخذ الصدقة كما أمره الله تعالى، فإذ لم يفعل ذلك كما أمر، فلم يفعل شيئاً من ذلك بحق، وإذا لم يفعل ذلك بحق، فإنما فعله بباطل، وإذ فعله بباطل فقد تعدى" وقال تعالى {ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه} (الأية ١ من سورة الطلاق) ".[339]

رابعاً: الصلاة على الموتى

يرى الحنفية أنه "يصنع بقتلى أهل العدل ما يصنع بالشهيد. فلا يغسلون. ويصلى عليهم. هكذا فعل علي رضي الله عنه بمن قتل من أصحابه. وبه أوصى عمار بن ياسر وحجر بن عدي وزيد بن صوحان رضي الله عنهم، حين استشهدوا... ولا يصلى على قتلى أهل البغي، ولا يغسلون أيضاً. ولكنهم يدفنون، لإماطة الأذى. هكذا روى عن علي رضي الله عنه أنه لم يصل

[339] ابن حزم المحلى ج١١ ص١١١

على قتلى النهروان ولأن الصلاة عليهم للدعاء لهم والاستغفار. قال الله تعالى {وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم (الآية ١٠٣ من سورة التوبة). وقد منعنا من ذلك في حق أهل البغي. ولأن القيام بغسلهم والصلاة عليهم نوع من الموالاة معهم.... وكان الحسن بن زياد رحمهما الله تعالى يقول هذا لهم فئة، فإن لم يبق لهم، فلا بأس للعادل، بأن يغسل قريبه من أهل البغي، ويصلى عليه. وجعل ذلك بمنزلة قتل الأسير والتجهيز على الجريح. لأن في القيام بذلك مراعاة حق القرابة. ولا بأس بذلك إذا لم يبق لهم فئة". [340]

ورغم أن ابن حزم يتفق مع جمهور الفقهاء ومع الحنفية على اعتبار قتلى أهل العدل من الشهداء، وبالتالي يوجب الصلاة عليهم إلاّ أنه يختلف معهم في قضية الغسل.

يقول ابن حزم: " أن من قتله البغاة، فهو في ظاهر الأمر شهيد، وليس كل شهيد يدفن دون غسل، ولا صلاة. وقد صح: أن المبطون* شهيد، والمطعون شهيد، والغريق شهيد، وصاحب ذات الجنب** شهيد، والمرأة تموت بجمع شهيد، وصاحب الهدم شهيد، وكل هؤلاء لا خلاف في أنهم يغسلون ويكفنون ويصلى عليهم. والأصل في كل مسلم أن يغسل ويكفن ويصلى عليه، إلا من خصه نص أو إجماع، ولا نص، ولا وإجماع، إلا فيمن قتله الكفار في المعترك، ومات في مصرعه، فهؤلاء هم الذين أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ينزلوا بدمائهم في ثيابهم، ويدفنوا كما هم دون غسل ولا تكفين. ولا يجب فرضاً عليهم صلاة، فبقي سائر الشهداء، والموتى، على حكم الإسلام في الغسل، والتكفين والصلاة ". [341]

ولآراء الفقهاء في مسألة الصلاة على قتلى البغاة أهمية كبيرة، لأنها تعكس الموقف العملي منهم، على الرغم من وضوح الآية التاسعة من سورة الحجرات وتسميتهم في القرآن بطائفة من المؤمنين.

ذكر ابن قدامة رأيَ مالك والشافعي ورأي الحنابلة في هذا الموضوع. وقال في (المُغني) أنه "من قتل منهم، غسل وكفن وصلي عليه. (يعني من أهل البغي). وبهذا قال مالك والشافعي وقال

---

[340] ابن قدامة المغني ج١٠ ص ١٣١

* المبطون المصاب بوجع في بطنه ** ذات الجَنْب التهاب غلاف الرئة فيحدث منه سعال وحمى

[341] ابن حزم المحلى ج١١ ص ١٠٨

أصحاب الرأي إن لم يكن لهم فئة صلي عليهم وإن كانت لهم فئة لم يصل عليهم لأنه يجوز قتلهم في هذه الحال فلم يصل عليهم كالكفار. ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم: (صلوا على من قال لا إله إلا الله). رواه الخلال في جامعه. ولأنهم مسلمون لم يثبت لهم حكم الشهادة فيغسلون ويصلى عليهم. كما لو يكن لهم فئة وما ذكروه ينتقض بالزاني المحصن والمقتص منه والقاتل في المحاربة.... لم يفرق أصحابنا بين الخوارج وغيرهم في هذا. وهو مذهب الشافعي وأصحاب الرأي. وظاهر كلام أحمد رحمه الله أنه لا يصلى على الخوارج فإنه قال: أهل البدع إن مرضوا، فلا تعودوهم. وإن ماتوا، فلا تصلوا عليهم". [٣٤٢]

وسبب ترك الصلاة عليهم وعلى غيرهم من جماعات الخوارج الذين يذكر ابن قدامة رأي أحمد بن حنبل فيهم "أنهم يكفرون أهل الإسلام الصلاة عليهم فلا يصلى عليهم كالكفار من أهل الذمة وغيرهم ولأنهم مرقوا من الدين فأشبهوا المرتدين" [٣٤٣]

ويذكر ابن كثير في البداية والنهاية أنّ علياً "أقام بظاهر البصرة ثلاثاً. ثمّ صلّى على القتلى من الفريقين. وخصّ قريشاً بصلاة من بينهم". و سبق أن أوردنا هذه الواقعة في مبحث سابق من هذا الفصل.

---

[342] ابن قدامة المغني ج٨ ص ١١٦

[343] ابن قدامة المغني ج ٨ ص ١١٧

استنتاجات

ـ هناك صلة بين تعريف البغاة وتوفر أركان البغي، وكيفية مقاتلة البغاة من جهة، وبين النتائج المترتبة عليه. والمنهج العام في كل هذه الأمور على الصعيد النظري، هو التوازن بين السعي لإعادة لحمة المجتمع، ومعالجة الآثار الناجمة عن العصيان المسلح ضد السلطة، وإعادة تأهيل المنتفضين على السلطة، من جهة، وبين ضرورات استمرار الدولة مهما كانت طبيعة السلطة الحاكمة. لذا جرى التعامل مع الآثار الناجمة عن البغي بعد انتهائه، سواء بالغلبة أو بالمساومة بين الطرفين كما حدث في (صفين) في النزاع المسلح بين الخليفة الراشدي الرابع ومعاوية بن أبي سفيان، عن طريق التوافق، وتسوية الآثار إنطلاقاً من الحرص على الوئام الإجتماعي، وبدء صفحة جديدة من العلاقات الطبيعية بين المتخاصمين أو المتقاتلين، بعد إنتهاء النزاع.

ـ انطلاقاً من هذا النهج في التعامل، لم تعتبر السلطة الإسلامية أموال البغاة غنائم. ولذا نجد أن القاعدة العامة المستخلصة من آراء الفقهاء، هي أنّ أموال البغاة لا تغنم، ولا تقسّم، ولا يجوز إتلافها، وإنّما يجب أن تردّ إليهم. لكن ينبغي أن يحبس الإمام أموالهم دفعاً لشرّهم بكسر شوكتهم حتّى يتوبوا، فيردّها إليهم لاندفاع الضّرورة.

ـ لا تضمن السلطة الإسلامية الأموال التالفة أثناء القتال بسبب العمليات العسكرية الخاصة بمقاتلة البغاة. كما لاتلتزم السلطة البغاة بضمان ما أتلفوه من مال وأنفس، أثناء خروجهم على السلطة. واعتمد الفقهاء في هذا الموقف على حديث الزهري، الذي قال: وقعت الفتنة وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا متوافرين. فاتفقوا على أن كل دم أريق بتأويل القرآن فهو موضوع. وكل فرج استحل بتأويل القرآن فهو موضوع. وكل مال أتلف بتأويل القرآن فهو موضوع. وما كان قائما بعينه في أيديهم فهو مردود على صاحبه. لأنهم لم يملكوا ذلك بالأخذ. كما أنا لا نملك عليهم مالهم. والتسوية بين الفئتين المتقاتلتين بتأويل الدين في الأحكام أصل. أما ما أُتلِف بين الطرفين من أموال في غير حال الحرب، فعلى المتلف الضمان.

وإذا كان عدم ضمان اتلاف الأموال والأنفس أثناء أعمال البغي من قبل البغاة، معمولاً به في الظرف الذي جرى صياغة الأحكام الفقهية المتعلقة بالبغي، حسب التجربة التاريخية أثناء حكم

الخليفة الرابع، فإن هذا الأمر لا يمكن قبوله في الوقت الحاضر. فتلك الأحكام الفقهية مقترنة بزمان غير زماننا..

وفيما يتعلق بالموقف من البغاة بعد القتال، والموقف من الأسرى، فأن القاعدة العامة هي عدم جواز قتل الأسرى، مع وجود الاستثناء عند الحنفية وجواز قتلهم حسب رأي الميرغياني الذي قال بعدم جواز قتله إن لم يكن لهم فئة فإن كانت يقتل الإمام الأسير، وإن شاء حبسه. وهذا القول حسب رأينا بعيد عن منهج وسلوك الإمام أبو حنيفة النعمان، وموقفه الواضح من السلطة، وعدم استعداده لمعاونتها، أو حتى تولي القضاء في ظلها. وبالتالي فإن القول هو لبعض فقهاء الحنفية من الذين تعاونوا مع السلطة الإسلامية.

ومما يؤكد رأينا في عدم تصور مثل هذا الموقف من الإمام أبي حنيفة، موقفه الواضح في عدم إفتائه قتل الرهائن من البغاة في الحادثة المشهورة التي طالب الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور منه الإفتاء بقتل الرهائن من أهل الموصل، بعدما قتل أهل الموصل رهائن الخليفة.

الفصل الرابع

اختلاف البغي
عما يماثله من جرائم

المبحث الأول

الفرق بين البغي والحرابة

تناول الفقهاء المسلمون مسألة الحرابة ضمن جرائم الحدود في الفقه الإسلامي. ويتفق أغلب الفقهاء على تصنيف الحرابة ضمن الحدود، في حين عرضنا سابقاً اختلافهم في اعتبار البغي من الحدود.

وفي هذا المبحث سنتناول الفرق بين البغي وبين الحرابة. فقد ميَّز الفقهاء المسلمون بين هاتين الحالتين، على الرغم من أن أحداث الخروج على السلطة، وما يرافق تلك الأحداث من عمليات عسكرية، وآثار تخطت تلك العمليات، لتصل الى حالة الأموال والأنفس للأفراد العاديين في المجتمع، إضافةَ الى التجاوزات الحاصلة أثناء عمليات الخروج على السلطة، والتي وصلت الى حد تهديد حياة الأفراد، وانتهاك حقوقهم، وما كان يترتب على الحاكم أو السلطة الإسلامية، من تحركات لاتخاذ قرارات بعد انتهاء حالات التمرد والعصيان المسلح ضد السلطة.

سعى الفقهاء المسلمون إلى إزالة الشبهة بين حالة البغي أي الخروج المسلح على السلطة أو العصيان المسلح بتأويل أي هدف سياسي، وحالة الحرابة، التي تعني جرائم قطاع الطرق. وأدى اختلاف التكييف الفقهي بين الحالتين الى اختلاف الأركان الأساسية المكونة لكلتا الجريمتين. وكذلك اختلاف ما يترتب عليهما من حقوق وأقضية تتعلق بضمان الأموال والأنفس. إضافةً الى اختلاف العقوبة لكل حالة منهما.

وتتطلب إزالة الشبهة بين الحالتين، تعريف الحرابة في الفقه الإسلامي.

المطلب الأول: تعريف الحرابة

الحرابة من الحرب الّتي هي نقيض السّلم: يقال: حاربه محاربة، وحرابا، أو من الحرَب. بفتح الرّاء: وهو السّلب. يقال: حرَب فلانا ماله أي سلبه فهو محروب وحريب. والحرابة في الاصطلاح وتسمّى قطع الطّريق عند أكثر الفقهاء، هي البروز لأخذ مال، أو لقتل، أو لإرعاب على سبيل المجاهرة مكابرة، اعتمادا على القوّة مع البعد عن الغوث. وزاد المالكيّة محاولة الاعتداء على العرض مغالبة. وجاء في المدوّنة من كابر رجلا على ماله بسلاح أو غيره في زقاق أو دخل على حريمه في المصر حكم عليه بحكم الحرابة.[344]

وسنأتي الى ذكر تعاريف الفقهاء للحرابة، واختلافهم في الشروط الواجبة توفرها في المحارب، في الأسطر اللاحقة.

تختلف الحرابة عن السرقة، في كون السّرقة في اللّغة: أخذ الشّيء خفية[345]. وفي الاصطلاح: أخذه خفية ظلما في حرز مثله. فالفرق أنّ الحرابة فيها مجاهرة ومكابرة وسلاح.

كما تختلف الحرابة عن النهب، في كون الثاني تعني لغةً: الغلبة على المال[346]. واصطلاحاً: أخذ الشّيء علانية دون رضا. والاختلاس: خطف الشّيء بسرعة على غفلة من صاحبه،[347] مع الاعتماد على الهرب. فالنّهب والاختلاس كلاهما أخذ الشّيء علانية، والفرق بينهما هو: سرعة الأخذ في الاختلاس بخلاف النّهب فإن ذلك غير معتبر فيه. أمّا الحرابة فهي الأخذ على سبيل المغالبة.

أما الغصب فهو أخذ الشّيء ظلماً مع المجاهرة. وشرعا: الاستيلاء على حقّ الغير بغير حقّ. وقيل: هو إزالة يد المالك عن ماله المتقوّم على سبيل المجاهرة. فالغصب قد يكون بسلاح أو بغير سلاح مع إمكان الغوث.

---

344 العبدري التاج والأكليل ج٦ ص ٣١٤، والدردير الشرح الكبير ج٤ ص ٣٤٨، ابن رشد بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج٢ ص ٣٨٠

345 المنجد في اللغة والأعلام الطبعة ٣٩ ص٣٣١

346 المصدر السابق ص ٨٤١

347 المصدر السابق ص ١٩١

وقد أورد الفقهاء في موارد كثيرة أوجه الفرق بين هذه المصطلحات. فقد ذُكِرَ في (مواهب الجليل) أنَّ "الغصب أخذ منفعة ظلماً، قهراً. لا بخوف قتال.... وفي (التنبيهات) الغصب في لسان العرب منطلق على أخذ كل ملك بغير رضا صاحبه، من شخص أو مال أو منافع. وكذلك التعدي سراً أو جهراً أو اختلاساً أو سرقةً أو جنايةً.... أن الغصب استعمل في عرف الفقهاء في أخذ أعيان المتلكات بغير رضا أربابها، وغير ما يجب، على وجه القهر والغلبة من ذي سلطان وقوة. واستعمل المتعدي عرفاً في التعدي على عينها أو منافعها. سواء كان للمتعدي في ذلك يد بيد أربابها. أو لم يكن، كالقراض والودائع والإجارة والصنائع والبضائع والعواري".[٣٤٨]

والحرابة من الحدود باتّفاق الفقهاء، وسمّى القرآن مرتكبيها في الآية ٣٣ من سورة المائدة: محاربين للّه ورسوله، وساعين في الأرض بالفساد،وشدّد القرآن الكريم من عقوبتها. تقول الآية ٣٣ من سورة المائدة: { إنّما جزاء الّذين يحاربون اللّه ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتّلوا أو يصلّبوا أو تقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض }.

وحول أسباب نزول هذه الآية يذكر الواحدي في (أسباب النزول)، وكذلك السيوطي في (لباب النّقول في أسباب النزول) أن هذه الآية نزلت في رهطٍ "من عكل وعرينة أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا رسول الله! إنا كنا أهل ضرع. ولم نكن أهل ريف. فاستوخمنا المدينة. فأمر لهم رسول الله عليه الصلاة والسلام بذود أن يخرجوا فيها. فليشربوا من ألبانها وأبوالها. فقتلوا راعي رسول الله صلى الله عليه وسلم واستاقوا الذود. فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم في آثارهم. فأتى بهم. فقطع أيديهم وأرجلهم. وتمل أعينهم. فتركوا في الحرة، حتى ماتوا على حالهم. قال قتادة: ذكر لنا أن هذه الآية نزلت فيهم {إِنَّما جَزَاءُ الَّذينَ يُحارِبونَ اللّهَ وَرَسولَهُ وَيَسعَونَ في الأرضِ فَساداً} إلى آخر الآية. رواه مسلم، عن عبيد الأعلى، عن سعيد إلى قول قتادة.[٣٤٩]

يروي الطبري في تفسيره روايات عديدة عن سبب نزول هذه الآية، تتفق جميعها من حيث الحدث، والاختلاف فيها وارد حول الأشخاص. وروايات الواحدي في أسباب النزول، قريبة في عموميتها مما ذكره الطبري.

---

[348] أبو عبدالله محمد بن عبد الرحمن المغربي مواهب الجليل ج٥ ص ٢٧٤

[349] الواحدي أسباب النزول ص ٦٩، السيوطي لباب النّقول في أسباب النزول ص ١٠١

يقول الطبري أنَّ سعيد بن جبير سُئِلَ عن المحاربين، فقال:" كان ناس أتوا النبي فقالوا نبايعك على الإسلام، فبايعوه. وهم كذبة وليس الإسلام يريدون. ثم قالوا إنا نجتوي المدينة. فقال النبي: هذه اللقاح تغدو عليكم وتروح، فاشربوا من أبوالها وألبانها. قال فبينما هم كذلك، إذ جاء الصريخ. فصُرِخ إلى رسول الله. فقال: قتلوا الراعي. وساقوا النعم. فأمر نبي الله. فنودي في الناس، أن يا خيل الله اركبي. قال: فركبوا لا ينتظر فارس فارساً. قال: فركب رسول الله على أثرهم. فلم يزالوا يطلبونهم حتى أدخلوهم مأمنهم. فرجع صحابة رسول الله وقد أسروا منهم. فأتوا بهم النبي. فأنزل الله {إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله...} (الآية ٣٣ من سورة المائدة). قال: فكان نفيهم أن نفوهم، حتى أدخلوهم مأمنهم وأرضهم. ونفوهم من أرض المسلمين. وقتل نبي الله منهم. وصلب وقطع وسمل الأعين. قال: فما مثل رسول الله، قبل ولا بعد. قال: ونهى عن المثلة. وقال لا تمثلوا بشيء". [٣٥٠]

وعلى الرغم من اتفاق الطبري والواحدي حول أسباب نزول هذه الآية، فإن الآية تأتي في سياق الحديث عن مواقف اليهود ومكائدهم ضد النبي وسلطته في المدينة. ولا يتوقع أن يكون النبي قد ظلم ذلك الرهط وانتقم منهم بقطع أيديهم وارجلهم، وتمل أعينهم، بسبب تلك الفعلة التي أشار اليها الواحدي في أسباب النزول.

والمحارب عند الجمهور: هو كلّ ملتزم مكلّف أخذ المال بقوّة في البعد عن الغوث. وللفقهاء تعريفات أخرى لا تخرج في مفهومها عن هذا المعنى. وإذا استعرضنا التعاريف الواردة للحرابة وللمحارب من قبل الفقهاء، نجد ما يلي:

يذكر صاحب (مواهب الجليل) وهومن فقهاء المالكية تعريف الحرابة. ويقول:" المحارب قاطع الطريق لمنع سلوك أو أخذ مال مسلم أو غيره على وجه يتعذر معه الغوث. قال ابن عرفة: الحرابة الخروج لإخافة سبيل، بأخذ مال محترم بمكابرة قتال أو خوفه أو ذهاب عقل أو قتل خفية أو لمجرد قطع الطريق، لا لإمرة ولا لنائرة ولا عداوة. فيدخل قولها والخناقون والذين يسقون الناس السكيران ليأخذوا أموالهم محاربون". [٣٥١]

---

[350] الطبري تفسير الطبري ج ٦ ص٢٠٧

[351] أبو عبدالله محمد بن عبد الرحمن المغربي مواهب الجليل ج٥ ص ٣١٤

ويذكر صاحب (التاج والإكليل) تعاريف فقهاء المالكية، وصور الحرابة عندهم. ويقول أنّ "المحارب قاطع الطريق (ابن شاس) كل من قطع الطريق وأخاف الناس فهو محارب. وكذلك من حمل عليهم السلاح بغير عداوة ولا نائرة، فهو محارب، لمنع سلوك. (في الموازية) من خرج لقطع السبيل لغير مال فهو محارب. كقوله لا أدع هؤلاء يخرجون إلى الشام أو إلى غيرها. أو أخذ مال مسلم أو غيره. (من المدونة) وإن قطعوا على المسلمين أو على أهل الذمة فهو سواء. وقد قتل عثمان رضي الله عنه مسلماً قتل ذمياً على وجه الحرابة على مال كان معه. على وجه يتعذر معه الغوث (ابن شاس). لو دخل دارا بالليل وأخذ المال بالمكابرة ومنع من الاستغاثة فهو محارب. (ابن الحاجب) كل ما يقصد به أخذ المال على وجه تتعذر معه الاستغاثة عادةً، وإن انفرد بمدينة. (في الموازية) قد يكون الواحد محاربا كسقي السكران لذلك. (من المدونة) ساقي السكيران محارب. (عياض) ظاهر. (المدونة) إنما يكون محاربا إذا كان ما سقاه يموت به. (انظر ابن عرفة)، ومخادع الصبي أو غيره ليأخذ ما معه. (ابن شاس) قتل الغيلة أيضا من الحرابة وهو أن يغتال رجلا أو صبيا فيخدعه حتى يدخله موضعا فيأخذ ما معه فهو كالحرابة. والداخل في ليل أو نهار في زقاق أو دار ليأخذ المال. (ابن الحاجب) السارق بالليل أو بالنهار في دار أو زقاق مكابرة يمنع الاستغاثة محارب فيقاتل بعد المناشدة".[٣٥٢]

وفي (الشرح الكبير) ذكر الدردير أنَّ "المحارب قاطع الطريق لمنع سلوك علة للقطع. أي من قطعها لأجل عدم الانتفاع بالمرور فيها، ولو لم يقصد أخذ مال السالكين. والمراد بالقطع الإخافة لا المنع، وإلاّ لزم تعليل الشيء بنفسه. وسواء كانت الطريق خارجة عن العمران أو داخلة، كالأزقة. أو آخذ - بالمد اسم فاعل معطوف على قاطع - مال مسلم أو غيره ذمي ومعاهد...على وجه يتعذر معه الغوث".[٣٥٣]

ويقارن ابن رشد في (بداية المجتهد...) بين التعاريف المذكورة من قبل الفقهاء في الحرابة. فيقول "إنها إشهار السلاح وقطع السبيل خارج المصر. واختلفوا فيمن حارب داخل المصر. فقال مالك: داخل المصر وخارجه سواء. واشترط الشافعي الشوكة. وإن كان لم يشترط العدد، وإنما معنى الشوكة عنده قوة المغالبة. ولذلك يشترط فيها البعد عن العمران. لأن المغالبة، إنما تتأتى

---

[352] العبدري التاج والاكليل ج٦ ص ٣١٤

[353] الدردير الشرح الكبير ج٤ ص ٣٤٨

بالبعد عن العمران. وكذلك يقول الشافعي: إنه إذا ضعف السلطان ووجدت المغالبة في المصر، كانت محاربة. أما غير ذلك فهو عنده اختلاس. وقال أبو حنيفة لا تكون المحاربة في المصر".[354]

كما تناول فقهاء الحنفية تعريف الحرابة وشرائطها. يقول السمرقندي بهذا الصدد أنَّ للحرابة شرائط "أحدها أن يكون لهم منعة وشوكة، بحيث لا تمكن للمارة المقاومة معهم. وقطعوا الطريق عليهم، سواء كان بالسلاح أو بالعصا الكبيرة والحجر وغيرها. والثاني أن يكون ذلك خارج المصر، بعيدا عنه. فأما في المصر وقريبا منه، أو بين مصرين، فلا يكون قطع الطريق. وهو قول أبي حنيفة و محمد. وخلافاً لأبي يوسف. والثالث أن يكون ذلك في دار الإسلام، على أهل دار الإسلام. والرابع أن يوجد فيه جميع ما شرط في السرقة الصغرى. حتى إن ما الشاة لو قسم على القطاع، فأصاب كل واحد منهم عشرة دراهم يجب القطع. وإلاّ فلا. ويشترط أن يكون القطاع كلهم أجانب في حق أصحاب الأموال. وأن يكون كلهم من أهل وجوب القطع، حتى إذا كان أحدهم ذا رحم محرم أو صبيا أو مجنونا، لا يجب عليهم القطع. ثم أبي حنيفة و محمد خلافا لأبي يوسف. وإذا كان معهم امرأة ففيه روايتان. والأصح أنه لا يقطع. والخامس أن يظفر بهم الإمام قبل التوبة ورد الأموال إلى أربابها".[355]

ويذكر صاحب (بدائع الصنائع..) وهو من الحنفية أركان الحرابة قائلاً " وأما ركنه، فهو الخروج على المارة، لأخذ المال على سبيل المغالبة، على وجه يمتنع المارة عن المرور، وينقطع الطريق. سواء كان القطع من جماعة، أو من واحد. بعد أن يكون له قوة القطع. وسواء كان القطع بسلاح، أو غيره من العصا والحجر والخشب ونحوها. لأن انقطاع الطريق يحصل بكل من ذلك. وسواء كان بمباشرة الكل، أو التسبيب من البعض، بالإعانة، والأخذ. لأن القطع يحصل بالكل، كما في السرقة. ولأن هذا من عادة القطاع. أعني المباشرة من البعض والإعانة من البعض بالتسمير للدفع. فلو لم يلحق التسبب بالمباشرة في سبب وجوب الحد، لأدى ذلك إلى انفتاح باب قطع الطريق، وانسداد حكمه. وأنه قبيح، ولهذا ألحق التسبب بالمباشرة في السرقة".[356]

---

[354] ابن رشد بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج٢ ص ٣٨٠

[355] السمرقندي تحفة الفقهاء ج٣ ص ١٥٦

[356] الكاساني بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج٧ ص ٩١

يُعرِّف ابن اسحق وهو من فقهاء الشافعية في (المهذب) المحارب بأنه كل " من شهر السلاح وأخاف السبيل فى مصر أو برية وجب على الإمام طلبه لانه إذا ترك قويت شوكته وكثر الفساد به فى قتل النفوس وأخذ الأموال".[٣٥٧]

يقول الماوردي وهو من الشافعية، في (الإقناع) أن الحرابة هي قطع الطريق. "وقطاع الطريق هم الذين يعترضون الناس بسلاحهم جهرا ويأخذون أموالهم عنوة وقهرا في مصر وغيره فهم المحاربون لله ورسوله".[٣٥٨]

ويذكر ابن قدامة ـ وهو من الحنابلة ـ في (المغني): "المحاربون الذين يعرضون للقوم بالسلاح في الصحراء، فيغصبونهم المال مجاهرةً. وجملته أن المحاربين الذين تثبت لهم أحكام المحاربة التي نذكرها بعد تعتبر لهم شروط ثلاثة. أحدها أن يكون ذلك في الصحراء. فإن كان ذلك منهم في القرى والأمصار، فقد توقف أحمد رحمه الله فيهم. وظاهر كلام الخرقي محاربين. وبه قال أبو حنيفة والثوري وإسحاق. لأن الواجب يسمى حد قطاع الطريق. وقطع الطريق إنما هو في الصحراء. ولأن من في المصر يلحق به الغوث غالباً. فتذهب شوكة المعتدين. ويكونون مختلسين. والمختلس ليس بقاطع، ولا حد عليه. وقال كثير من أصحابنا، هو قاطع حيث كان. وبه قال الأوزاعي والليث والشافعي وأبو يوسف وأبو ثور، لتناول الآية بعمومها كل محارب. ولأن ذلك إذا وجد في المصر كان أعظم خوفاً، وأكثر ضرراً. فكان بذلك أولى. وذكر القاضي أن هذا إن كان في المصر، مثل أن كبسوا داراً فكان أهل الدار بحيث لو صاحوا أدركهم الغوث، فليس هؤلاء بقطاع طريق. لأنهم في موضع يلحقهم الغوث عادةً. وإن حضروا قرية أو بلداً، ففتحوه وغلبوا على أهله، أو محلة منفردة، بحيث لا يدركهم الغوث عادةً، فهم محاربون. لأنهم لا يلحقهم الغوث. فأشبه قطاع الطريق في الصحراء".[٣٥٩]

أما الشرط الثاني حسب رأي ابن قدامة، فهو أن يكون معهم سلاح. واختلف مع الفقهاء الآخرين في موضوع ما المقصود بالسلاح. يقول ابن قدامة "فإن لم يكن معهم سلاح فهم غير محاربين لأنهم لا يمنعون من يقصدهم ولا نعلم في هذا خلافاً. فإن عرضوا بالعصي والحجارة فهم

[357] ابن اسحق المهذب ج٢ ص ٢٨٤

[358] الماوردي الإقناع ص ١٧٣

[359] ابن قدامة المغني ج٨ ص٢٨٨

محاربون. وبه قال الشافعي وأبو ثور. وقال أبو حنيفة ليسوا محاربين لأنه لا سلاح معهم. ولنا إن ذلك من جملة السلاح الذي يأتي على النفس والطرف فأشبه الحديد. الشرط الثالث أن يأتوا مجاهرة ويأخذوا المال قهرا فأما إن أخذوه مختفين فهم سراق وإن اختطفوه وهربوا فهم منتهبون لا قطع عليهم وكذلك إن خرج الواحد والاثنان على آخر قافلة فاستلبوا منها شيئا فليسوا بمحاربين لأنهم لا يرجعون إلى منعة وقوة وإن خرجوا على عدد يسير فقهروهم فهم قطاع طريق".[٣٦٠]

ومن خلال الإطلاع على تعريف الفقهاء للحرابة يمكن ايجاز الشروط اللازمة توفرها في المحاربين حتّى يحدّوا حدّ الحرابة. وهذه الشّروط ـ وإن ولم يتّفق الفقهاء على كلّها ـ فهي في الجملة:

أ – الالتزام:

ذهب جمهور الفقهاء إلى أنّه يشترط في المقطوع عليه أن يكون ملتزما بأحكام الشّريعة، بأن يكون مسلماً، أو ذمّيّاً. وظاهر عبارة أكثر الشّافعيّة أنّ الذّمّيّ حكمه كحكم المسلم في أحكام الحرابة. وأمّا المستأمن، فقد وقع الخلاف بينهم في أنّه يكون محارباً أو لا.

ذكر صاحب بدائع الصنائع أن "الذي يرجع إلى المقطوع عليه خاصة نوعان. أحدهما أن يكون مسلماً أو ذمياً. فإن كان حربياً مستأمناً، لا حد على القاطع، لأن مال الحربي المستأمن ليس بعصوم مطلق، بل في عصمته شبهة العدم، لأنه من أهل دار الحرب. وإنما العصمة.. مؤقتة إلى غاية العود إلى دار الحرب. فكان في عصمته شبهة الإباحة. فلا يتعلق الحد بالقطع عليه. كما لا يتعلق بسرقة ماله. بخلاف الذمي، لأن عقد الذمة أفاد له عصمة ماله على التأبيد. فتعلق الحد بأخذه كما يتعلق بسرقته.[٣٦١]

أما حول المقطوع فيه أي مكان القطع، يذكر الكاساني رأي أبي حنيفة ويقول "وأما الذي يرجع إلى المقطوع فيه، وهو المكان فنوعان أحدهما أن يكون قطع الطريق في دار الإسلام فإن كان في دار الحرب لا يجب الحد لأن المتولي لإقامة الحد هو الإمام وليس له ولاية في دار الحرب فلا يقدر على الإقامة".[٣٦٢]

[360] ابن قدامة المغني ج٨ ص٢٨٨

[361] الكاساني بدائع الصنائع... ج٧ ص ٩١

[362] المصدر السابق ص ٩٢

ب – التّكليف:

البلوغ والعقل شرطان في عقوبة الحرابة لأنّهما شرطا التّكليف الّذي هو شرط في إقامة الحدود.

ذكر صاحب (البدائع) أن "الذي يرجع إلى القاطع خاصة فأنواع، منها أن يكون عاقلاً. ومنها أن يكون بالغاً. فإن كان صبياً، أو مجنوناً، فلا حد عليهما. لأن الحد عقوبة، فيستدعي جناية، وفعل الصبي والمجنون لا يوصف بكونه جناية. ولهذا لم يتعلق به القطع في السرقة.. ولو كان في القطاع صبي أو مجنون فلا حد."[363]

وقد ظهر اختلاف عند الفقهاء في حدّ من اشترك مع الصّبيّ والمجنون في قطع الطّريق. يرى فقهاء الشافعية والمالكية والحنابلة أنّ الحدّ لا يسقط عنهم وعليهم الحدّ.

وقالوا: لأنّها شبهة اختصّ بها واحد فلم يسقط الحدّ عن الباقين. كما لو اشتركوا في الزّنى بامرأة. نصّ على ذلك الحنابلة. وهو مقتضى كلام الشّافعيّة والمالكيّة حيث نصّ الشّافعيّة على أنّ شريك الصّبيّ يقتصّ منه، وحصروا مسقطات الحدّ على قاطع الطّريق في توبته قبل القدرة عليه ولم يذكروا مسقطا آخر....وهذا يعني أنّ شريك الصّبيّ في قطع الطّريق يحدّ. وقال الحنفيّة: إذا كان في القطّاع صبيّ أو مجنون أو ذو رحم محرم من أحد المارّة فلا حدّ على أحد منهم، باشر العقلاء الفعل أم لم يباشروا، وقالوا: لأنّها جناية واحدة قامت بالكلّ، فإن لم يقع فعل بعضهم موجبا للحدّ، كان فعل الباقين بعض العلّة فلم يثبت به الحكم. وقال أبو يوسف: إذا باشر العقلاء الفعل يحدّون.[364]

يذكر ابن قدامة في (المُغني) الآراء التي أشرنا إليها بهذا الخصوص ويقول: "أنه وإن كان فيهم صبي أو مجنون أو ذو رحم من المقطوع عليه، لم يسقط الحد عن غيره، في قول أكثر أهل العلم. وقال أبو حنيفة يسقط الحد عن جميعهم. ويصير القتل للأولياء، إن شاءوا، قتلوا. وإن شاءوا، عفوا. لأن حكم الجميع واحد. فالشبهة في فعل واحد، شبهة في حق الجميع. ولنا: إنها شبهة اختص بها واحد. فلم يسقط الحد عن الباقين، كما لو اشتركوا في وطء امرأة. وما ذكروه لا أصل له، فعلى هذا لا حد على الصبي والمجنون، وإن باشرا القتل، وأخذا المال، لأنهما ليسا من

---

[363] المصدر السابق ج٧ ص ٩١

[364] الكاساني بدائع الصنائع.... ج٧ ص ١٩١

أهل الحدود، وعليهما ضمان ما أخذ من المال في أموالهما، ودية قتيلهما على عاقلتهما، ولا شيء على الردء لهما، لأنه إذا لم يثبت ذلك للمباشر، لم يثبت لمن هو تبع له بطريق الأولى. وإن كان المباشر غيرهما لم يلزمهما شيء لأنهما لم يثبت في حقهما حكم المحاربة وثبوت الحكم في حق الردء ثبت بالمحاربة".[٣٦٥]

ج - الذكورة:

يرى المالكيّة والشّافعيّة والحنابلة وأبو يوسف من الحنفية، عدم اشتراط الذكورة في المحارب، اعتماداً على عمومية الآية الآية ٣٣ من سورة المائدة: { إنّما جزاء الّذين يحاربون اللّه ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتّلوا أو يصلّبوا أو تقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض }. وقد ذكر الطحاوي "أن هذا حد يستوي في وجوبه الذكر والأنثى كسائر الحدود ولأن الحد إن كان هو القطع فلا يشترط في وجوبه الذكورة والأنوثة كسائر الحدود فلا يشترط في وجوبه الذكورة كحد السرقة وإن كان هو القتل فكذلك كحد الزنا وهو الرجم إذا كانت محصنة".[٣٦٦]

وقال الحنفيّة: يشترط في المحارب الذكورة: فلا تحدّ المرأة وإن وليت القتال وأخذ المال، لأنّ ركن الحرابة هو: الخروج على وجه المحاربة والمغالبة ولا يتحقّق ذلك في النّساء عادة لرقّة قلوبهنّ وضعف بنيتهنّ، فلا يكنّ من أهل الحرابة. ولهذا لا يقتلن في دار الحرب، ولا يحدّ كذلك من يشاركهنّ في القطع من الرّجال، عند أبي حنيفة ومحمّد. سواء باشروا الجريمة أم لم يباشروا. وقال أبو يوسف: إذا باشرت المرأة القتال وأخذ المال، يحدّ الرّجال الّذين يشاركونها، لأنّ امتناع وجوب الحدّ على المرأة ليس لعدم الأهليّة، لأنّها من أهل التّكليف، بل لعدم المحاربة عادة، وهذا لم يوجد في الرّجال الّذين يشاركونها، فلا يمتنع وجوب الحدّ عليهم.

يؤكد الكاساني في (البدائع) هذه الوجهة ويقول أنه "لو كانت في القطاع امرأة فوليت القتال وأخذ المال دون الرجال، لا يقام الحد عليها في الرواية المشهورة. وذكر الطحاوي رحمه الله وقال: النساء والرجال في قطع الطريق سواء. وعلى قياس قوله تعالى يقام الحد عليها وعلى الرجال.... وجه الرواية المشهورة أن ركن القطع، وهو الخروج على المارة على وجه المحاربة

---

[365] ابن قدامة المُغني ج٨ ص ٢٩٧

[366] الكاساني بدائع الصنائع.... ج٧ ص ١٩١

والمغالبة، لا يتحقق من النساء عادةً، لرقة قلوبهن، وضعف بنيتهن، فلا يكن من أهل الحراب. ولهذا لا يقتلن في دار الحرب. بخلاف السرقة، لأنها أخذ المال على وجه الاستخفاء، ومسارقة الأعين. والأنوثة لا تمنع من ذلك. سائر الحدود تتحقق من النساء، كما تتحقق من الرجال. وأما الرجال الذين معها، فلا يقام عليهم الحد، في قول أبي حنيفة، ومحمد، رحمهما الله، سواء باشروا معها، أو لم يباشروا". [٣٦٧]

فرّق أبو يوسف بين الصبي وبين المرأة، حيث قال: إذا باشر الصبي لا حد على من لم يباشر من العقلاء البالغين. وإذا باشرت المرأة تحد كالرجال. ووجه الفرق له أن امتناع الوجوب على المرأة ليس لعدم الأهلية لأنها من أهل التكليف. ألا ترى أنه تتعلق سائر الحدود بفعلها، بل لعدم المحاربة منها، أو نقصانها عادة. وهذا لم يوجد في الرجال فلا يمتنع وجوب الحد عليهم. وامتناع الوجوب على الصبي لعدم أهلية الوجوب. لأنه ليس من أهل الإيجاب عليه. ولهذا لم يجب عليه سائر الحدود. فإذا انتفى الوجوب عليه وهو أصل امتنع التبع ضرورة. [٣٦٨]

د - السّلاح:

اختلف الفقهاء في اشتراط السّلاح في المحارب. فقال الحنفيّة والحنابلة: يشترط أن يكون مع المحارب سلاح، والحجارة والعصيّ سلاح " هنا " فإن تعرّضوا للنّاس بالعصيّ والأحجار فهم محاربون. أمّا إذا لم يحملوا شيئا مّا ذكر فليسوا بمحاربين. ولا يشترط المالكيّة والشّافعيّة حمل السّلاح بل يكفي عندهم القهر والغلبة وأخذ المال ولو باللّكز والضّرب بجمع الكفّ. وقد أشار الغزالي في الوسيط أنَّ "الضرب واللطم كإشهار السلاح بالإتفاق". [٣٦٩]

وروي عن أبي يوسف في قطاع الطريق في المصر إن قاتلوا نهارا بسلاح يقام عليهم الحد وإن خرجوا بخشب لهم لم يقم عليهم لأن السلاح لا يلبث فلا يلحق الغوث والخشب يلبث فالغوث

---

[367] الكاساني بدائع الصنائع.. ج٧ ص ١٩١

[368] المصدر السابق نفس الصفحة

[369] الغزالي الوسيط... ج٦ ص٤٩٣

يلحق. وإن قاتلوا ليلا بسلاح أو بخشب يقام عليهم الحد لأن الغوث قلما يلحق بالليل فيستوي فيه السلاح وغيره.[370]

ويشترط ابن قدامة أن يكون معهم سلاح "فإن لم يكن معهم سلاح فهم غيرمحاربين لأنهم لا يمنعون من يقصدهم ولا نعلم في هذا خلافاً. فإن عرضوا بالعصي والحجارة فهم محاربون. وبه قال الشافعي وأبو ثور. وقال أبو حنيفة ليسوا محاربين لأنه لا سلاح معهم. ولنا إن ذلك من جملة السلاح الذي يأتي على النفس والطرف فأشبه الحديد".[371]

هـ - البعد عن العمران:

يرى المالكيّة والشّافعيّة، وهو رأي أبي يوسف من الحنفيّة[372]، وكثير من أصحاب أحمد إلى أنّه لا يشترط البعد عن العمران وإنّما يشترط فقد الغوث. ولفقد الغوث أسباب كثيرة، ولا ينحصر في البعد عن العمران. فقد يكون للبعد عن العمران أو السّلطان. وقد يكون لضعف أهل العمران، أو لضعف السّلطان.

لا يوجب الشيخ الدردير، وهو من فقهاء المالكية شرط البعد عن العمران، بل الأصل عنده الإخافة، "وسواء كانت الطريق خارجة عن العمران أو داخلة كالأزقة".[373]

فإن دخل قوم بيتا وشهروا السّلاح ومنعوا أهل البيت من الاستغاثة فهم قطّاع طرق في حقّهم. واستدلّ الجمهور بعموم آية المحاربة، ولأنّ ذلك إذا وجد في العمران والأمصار والقرى كان أعظم خوفا وأكثر ضررا، فكان أولى بحدّ الحرابة. وذهب الحنفيّة وهو المذهب عند الحنابلة إلى اشتراط البعد عن العمران. فإن حصل منهم الإرعاب وأخذ المال في القرى والأمصار فليسوا بمحاربين، وقالوا: لأنّ الواجب يسمّى حدّ قطّاع الطّرق، وقطع الطّريق إنّما هو في الصّحراء، ولأنّ من في القرى والأمصار يلحقه الغوث غالبا فتذهب شوكة المعتدين، ويكونون مختلسين وهو ليس بقاطع، ولا حدّ عليه.

---

370 الكاساني بدائع الصنائع.... ج٧ ص ١٩٢

371 ابن قدامة المُغني ج٨ ص ٢٨٨

372 الكاساني بدائع الصنائع... ج٧ ص ٩١

373 الشيخ الدردير الشرح الكبير ج٤ ص ٣٤٨ * يقصد أنه قول أبي حنيفة ومحمد بن الحسن

يشرح الكاساني في (بدائع الصنائع..) حجج فقهاء الحنفية في الموضوع. ويشير الى أنّ الفعل "إن كان في مصر لا يجب الحد سواء كان القطع نهاراً أو ليلاً، وسواء كان بسلاح أو غيره. وهذا استحسان وهو قولهما. * والقياس أن يجب وهو قول أبي يوسف. وجه القياس أن سبب الوجوب قد تحقق وهو قطع الطريق. فيجب الحد كما لو كان مصراً. وجه الاستحسان أن القطع لا يحصل بدون الانقطاع، والطريق لا ينقطع في الأمصار، وفيما بين القرى، لأن المارة لا تمتنع عن المرور عادة، فلم يوجد السبب. وقيل إنما أجاب أبو حنيفة عليه الرحمة على ما شاهده في زمانه، لأن أهل الأمصار كانوا يحملون السلاح. فالقطاع ما كانوا يتمكنون من مغالبتهم في المصر. والآن ترك الناس هذه العادة، فتمكنهم المغالبة. فيجري عليهم الحد. وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله، فيمن قطع الطريق بين الحيرة والكوفة، أنه لا يجري عليه الحد، لأن الغوث كان يلحق هذا الموضع في زمانه، لاتصاله بالمصر. والآن صار ملتحقا بالبرية، فلا يلحق الغوث فيتحقق قطع الطريق. والثالث أن يكون بينهم وبين المصر مسيرة سفر فإن كان أقل من ذلك لم يكونوا قطاع الطريق".[٣٧٤]

يشترط ابن قدامة أن يكون الفعل في الصحراء. "فإن كان ذلك منهم في القرى والأمصار، فقد توقف أحمد رحمه الله فيهم، وظاهر كلام الخرقي محاربين. وبه قال أبو حنيفة، والثوري، وإسحاق، لأن الواجب يسمى حد قطاع الطريق. وقطع الطريق إنما هو في الصحراء. ولأن من في المصر يلحق به الغوث غالباً، فتذهب شوكة المعتدين، ويكونون مختلسين. والمختلس ليس بقاطع، ولا حد عليه. وقال كثير من أصحابنا هو قاطع حيث كان. وبه قال الأوزاعي والليث والشافعي وأبو يوسف وأبو ثور، لتناول الآية بعمومها كل محارب. ولأن ذلك إذا وجد في المصر كان أعظم خوفا وأكثر ضرراً. فكان بذلك أولى.

وذكر القاضي أن هذا إن كان في المصر، مثل أن كبسوا داراً، فكان أهل الدار بحيث لو صاحوا أدركهم الغوث، فليس هؤلاء بقطاع طريق. لأنهم في موضع يلحقهم الغوث عادةً. وإن حضروا قريةً، أو بلدا ففتحوه، وغلبوا على أهله، أو محلة منفردة، بحيث لا يدركهم الغوث عادةً، فهم محاربون. لأنهم لا يلحقهم الغوث فأشبه قطاع الطريق في الصحراء.[٣٧٥]

---

[374] الكاساني بدائع الصنائع... ج٧ ص ٩٢

[375] ابن قدامة المُغني ج٨ ص ٢٨٧

و – المجاهرة: وتعني أن يأخذ قطّاع الطّريق المال جهراً وقهراً. فإن أخذوه مختفين فهم سرّاق. وإن اختطفوا وهربوا فهم منتهبون ولا قطع عليهم. وكذلك إن خرج الواحد، والاثنان على آخر قافلة، فاستلبوا منها شيئا، فليسوا بمحاربين لأنّهم لا يعتمدون على قوّة ومنعة. وإن تعرّضوا وخرجوا لعدد يسير فقهروهم، فهم قطّاع طرق.[٣٧٦]

المطلب الثاني: عقوبة المحاربين

يرى جمهور الفقهاء أنّ عقوبة المحارب حدّ من حدود اللّه لا تقبل الإسقاط ولا العفو ما لم يتوبوا قبل القدرة عليهم. والأصل في ذلك قوله تعالى: { إنّما جزاء الّذين يحاربون اللّه ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتّلوا أو يصلّبوا أو تقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدّنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم إلاّ الّذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أنّ اللّه غفور رحيم }. (الآية ٣٣ من سورة المائدة).

واختلف الفقهاء في هذه العقوبات: أهي على التّخيير أم على التّنويع. فذهب الشّافعيّة والحنابلة والصّاحبان من الحنفيّة أي (أبو يوسف ومحمد) إلى أنّ " أو " في الآية على ترتيب الأحكام، وتوزيعها على ما يليق بها في الجنايات: فمن قتل وأخذ المال، قتل وصلب. ومن اقتصر على أخذ المال قطعت يده اليمنى ورجله اليسرى.

يبيّن ابن رشد في (بداية المجتهد) حقوق الله وحقوق الآدميين في جريمة الحرابة ويذكر أن "حق الله هو القتل، والصلب، وقطع الأيدي، وقطع الأرجل من خلاف، والنفي، على ما نص الله تعالى في آية الحرابة. واختلفوا في هذه العقوبات هل هي على التخيير، أو مرتبة على قدر جناية المحارب؟ فقال مالك: إن قتل، فلا بد من قتله. وليس للإمام تخيير في قطعه، ولا في نفيه. وإنما التخيير في قتله، أو صلبه. وأما إن أخذ المال، ولم يقتل، فلا تخيير في نفيه. وإنما التخيير في قتله، أو صلبه، أو قطعه من خلاف. وأما إذا أخاف السبيل فقط، فالإمام عنده مخير في قتله أو صلبه أو قطعه أو نفيه".[٣٧٧]

---

[376] المصدر السابق ج ٨ ص ٢٨٨

[377] ابن رشد بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج٢ ص ٣٨٠

ويورد ابن رشد مذهب الشافعي وأبي حنيفة في مجال ترتيب العقوبات ويقول بهذا الصدد: "ذهب الشافعي وأبو حنيفة وجماعة من العلماء إلى أن هذه العقوبة هي مرتبة على الجنايات المعلوم من الشرع ترتيبها عليه فلا يقتل من المحاربين إلا من قتل ولا يقطع إلا من أخذ المال ولا ينفي إلا من لم يأخذ المال ولا قتل. وقال قوم بل الإمام مخير فيهم على الإطلاق وسواء قتل أو لم يقتل أخذ المال أو لم يأخذه. وسبب الخلاف هل حرف أو في الآية للتخيير أو للتفصيل على حسب جناياتهم". [٣٧٨]

والظاهر أن الأشكالية الناجمة عن تنوع العقوبات أو تدرجها في حالة قطع الطريق، هو أن هذه الجريمة عبارة عن عدة جرائم جرت تكيفها في إطار جريمة واحدةٍ متنوعة الحالات والوقائع. وقد أوجبت هذه الحالة تنوعاً في العقوبة.

ويلخص الطبري في تفسيره التدرج في عقوبة الحرابة ذاكرا: "حدثني المثنى قال حدثنا أبو حذيفة قال حدثنا شبل عن قيس بن سعد عن سعيد بن جبير قال: من خرج في الإسلام محاربا لله ورسوله فقتل وأصاب مالا فإنه يقتل ويصلب ومن قتل ولم يصب مالا فإنه يقتل كما قتل ومن أصاب مالا ولم يقتل فإنه يقطع من خلاف وإن أخاف سبيل المسلمين نفي من بلده إلى غيره لقول الله جل وعز أو ينفوا من الأرض". [٣٧٩]

أما حول حكم الردء، فقد اختلف الفقهاء في حكم الرّدء أي المعين للقاطع بجاهه أو بتكثير السّواد أو بتقديم أيّ عون لهم ولم يباشر القطع، فذهب الحنفيّة والمالكيّة والحنابلة إلى أنّ حكمه حكم المباشر، لأنّهم متمالئون. [٣٨٠] وقطع الطّريق يحصل بالكلّ، ولأنّ من عادة القطّاع أن يباشر البعض، ويدفع عنهم البعض الآخر، فلو لم يلحق الرّدء بالمباشر في سبب وجوب الحدّ لأدّى ذلك إلى انفتاح باب قطع الطّريق. وقال الشّافعيّة: لا يحدّ الرّدء، وإنّما يعزّر كسائر الجرائم الّتي لا حدّ فيها.

---

[378] المصدر السابق..................

[379] الطبري تفسير الطبري ج٦ ص ٢١٣

[380] ابن مفلح المبدع ج٩ ص١٤٩

استنتاجات

ويمكن استنتاج أهم نقاط التمييز بين البغي والحرابة كالتالي:

- أشار الكثير من الفقهاء الى كون التمييز بين البغي والحرابة يكمن في مسألة التأويل. فالبغي والحرابة خروج على السلطة، ولكنَّ الباغي يخرج بتأويل، أما المحارب أي قاطع الطريق فلا تأويل لديه لكي يبرر خروجه.

- إن قضية التمييز بين البغي والحرابة لا تكمن في النقطة أعلاه فقط، رغم أهميتها. فبالإضافة الى الاختلاف في التعريف بين الحالتين، هناك اختلاف في الشروط اللازمة توفرها في كل منهما. وهذا يعني أن شروط البغي تختلف عن شروط الحرابة.

- هناك اختلاف في الآثار المترتبة وفي العقوبة بين الحالتين، وكذلك في توقيعهما. فحالة البغي تنتهي بانتصار الإمام العادل، أو بتخلي البغاة عن بغيهم. وليست هناك متابعة لتعويض ما جرى تلفه من أموال أو أنفس بسبب البغي بعد انتهاء الحالة. بعكس الحرابة التي لا تسقط فيها تلك الحقوق.

- لا خلاف بين الفقهاء على اعتبار الحرابة من الحدود. غير أن هناك خلافاً في أمر اعتبار البغي من الحدود، على الرغم من كونه جريمة موجهة الى الحق العام. وأرى أن البغي لا يعتبر من الحدود.

- البغي جريمة سياسية، ومعيار اعتبارها من الجرائم السياسية معيار موضوعي مبني على الهدف السياسي منه، والمتمثل في الخروج للعصيان المسلح لقلب السلطة بتأويل سياسي أو فقهي. أما الحرابة فهي جريمة عادية وهي أقرب الى السرقة، رغم تهديدها للأمن العام، ولذا سميت من قبل بعض الفقهاء بالسرقة الكبرى رغم اختلافها عن السرقة، كما بيّنا عند تعريف الحرابة والفرق بينها وبين السرقة.

- أشار بعض الفقهاء، ومنهم فقهاء المالكية عند تعريف الحرابة الى مسألة الإرعاب. وتعني هذه المسألة تخويف الأفراد وإرهابهم، بسبب تصرفات قطاع الطرق وأعمالهم الدموية بحق الأبرياء، وتعرض أمنهم وأمانهم للأخطار.

وبهذا الصدد نرى ضرورة تناول الفقه لمسألة إرعاب الأفراد وتخويفهم، وقتلهم دون وجه حق في مبحث خاص، بعيد عن الحرابة. وذلك لأن الكثير ممن يمارسون الإرعاب يبررون أفعالهم بتأويل معين مبني على تكفير عامة المسلمين، ومن يختلفون معهم في الاجتهاد أو الانتماء المذهبي، عبر تأويل فاسد مبني على رفض التعدد المذهبي المبني على التجدد والإغناء الفكري والاجتهاد، والالتزام بفكرة وجود طائفة واحدة هي المنصورة فقط في الإسلام. وهذا الخيار مبنيٌّ على الغلوِّ والتعنت في الخيار المذهبي. وقد يؤدي هذا الغلو كما نرى ونسمع في كثير من البلدان الإسلامية الى إراقة دماء المسلمين، وتبرير اعمال وحشية باسم الإسلام، والإسلام منه براء.

لقد واجه فقهاء المسلمين في أوقات معينة من التاريخ الإسلامي مثل تلك الأعمال التي كانت تحدث أحياناً باسم الجهاد. ولم يكيّف بعض الفقهاء تلك الأعمال كونها مندرجةً في مجال البغي رغم وجود التأويل من قبل مقترفيه. كما أنها حالات تتجاوز تعريف الحرابة وشروطها.

لذا نجد فقيهاً كأبن نجيم يتحدث في (البحر الرائق شرح كنز الدقائق) عن تقسيم الخارجين على السلطة الى بغاة ومحاربين وخوارج. في حين يعتبر فقهاء آخرون الخوارج من البغاة.[381]

ولأهمية مسألة الإرعاب أو (الإرهاب) كما تتحدث عنه الأدبيات المعاصرة، وتمييزه عن البغي نخصص له مبحثاً خاصاً، نتناول فيه تعريف الإرهاب والتوصيف الفقهي له.

---

[381] ابن نجيم البحر الرائق.... ج٥ ص١٥١

المبحث الثاني

الفرق بين البغي والإرهاب

بعد أحداث الحادي عشر من أيلول في الولايات المتحدة الأمريكية، ركز الخطاب السياسي الأمريكي، وأجهزة الإعلام وبعض مراكز الدراسات الغربية، على إطلاق مفاهيم، سبق وأن طرحت منذ نهاية الحرب الباردة، وذلك بشكل تجريدي.

لقد أصبحت بعض المصطلحات، كالإرهاب وصراع الحضارات، وتصادم الإسلام والمسيحية واليهودية، الشغل الشاغل للكثير من أجهزة الإعلام. وجرى الحديث أيضاً عن «الإسلام والعنف» و«العرب والإرهاب».

وانبرى العديد من حملة الفكر النيوليبرالي في المنطقة العربية، إلى تقديم الخدمات لتلك الدوائر الغربية، عبر الحديث عن «العقلية الفاشية العربية ـ الإسلامية»، وكون العقلية العربية في «غياهب التاريخ»، ولا علاقة لها بالمعاصرة، أو أنها سقطت من القطار الحضاري، وهي تسبح ضد التيار الذي تمثله الولايات المتحدة الأمريكية بحضارتها الجديدة وإنجازاتها التاريخية.

وقد استغل هذا الخطاب، طروحات بعض الجهات السياسية المتطرفة، التي تتبنى الإيديولوجية الدينية، عبر فهمها السياسي الخاص للفكر الإسلامي، والتي تضفي المشروعية من خلاله على أفعال وجرائم إرهابية.

وجرى الخلط بين ما تمارسه تلك الجهات الإسلامية المتطرفة، من ممارسات، هي في جوهرها ممارسات سياسية مبنية على فهم بشري للفكر الديني، وبين عموم الفكر العربي الإسلامي، وفكر وممارسات الشعوب المناضلة ضد الهيمنة والتبعية، ومن أجل التحرر والتقدم الاجتماعي.

إن التساؤل الذي أحاول معالجته في هذا المبحث، هو هل لمفهوم الإرهاب أو (الإرعاب)، تأسيس تاريخي في فكر شعوب المنطقة العربية ـ الإسلامية؟ وهل يستلزم رفض السلطة في الدولة الإسلامية، استخدام العنف وإرعاب المسلمين الآمنين، وذبحهم، وإبادتهم؟

وهل يمكن تقييم الممارسات التاريخية لقرون مضت، وفق القيم والمعايير الحالية، والتي وصل إليها المجتمع البشري، عبر سيرورة تاريخية؟

إن الفقه الإسلامي المعاصر يواجه أسئلةً ملحة في هذا المجال. حيث، يجري الخلط بين البغي واستخدام العصيان المسلح ضد السلطة في المجتمعات الإسلامية، وبين أعمال القتل العام والإبادة الجماعية التي تقترف ضد الآمنين، والتي تبرر بحجة الجهاد ضد السلطة، أو جهاد الدفع. أن هذه الظواهر الحديثة في المجتمعات الإسلامية تستوجب تقديم البحوث الجادة، وعقد الندوات الفكرية، وتوحيد الكلمة، للوصول الى السلم الاجتماعي، وما فيه خير لعامة الناس في مجتمعاتنا.

المطلب الأول: مفهوم الإرهاب:

يعني الفعل الثلاثي المجرد (رَهِبَ)، خاف. فيقال (رَهِبَ)، يَرْهَب ورَهبَةً ورُهْباً. أما كلمة «إرهاب» فهي مشتقة من الفعل المزيد ﴿أرهب﴾. فيقال أرهَبَ فلاناً: أي خوَّفه وفزَّعه.

أما الفعل المزيد بالتاء والمقصود (ترَهَّبَ)، فيعني انقطع للعبادة في صومعته. ويشتق منه كلمة الراهب، الراهبة، الرهبنة والرهبانية.

وردت مشتقات كلمة (رهب) ثمان مرات في مواضع مختلفة من القرآن الكريم، لتدل على معنى الخوف والفزع.

١ـ الآية ٤٠ من سورة البقرة: ﴿يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمتُ عليكم وأوفوا بعهدي أوفي بعهدكم وإياي فارهبون﴾.

«فارهبون» فخافوني في نقضكم العهد ولا تخافوا غيري وإنما حذفت الياء لأنها في رأس الآية.

ذكر الطبري في تفسيره أنّ " تأويل قوله (وإياي فارهبون)، وإياي فاخشوا، واتقوا أيها المضيعون عهدي من بني إسرائيل، والمكذبون رسولي الذي أخذت ميثاقكم فيما أنزلت من الكتب على أنبيائي، أن تؤمنوا به وتتبعوه، أن أحل بكم من عقوبتي إن لم تنيبوا، وتتوبوا إلي، باتباعه، والإقرار بما أنزلت إليه. ما أحللت بمن خالف أمري وكذب رسلي من أسلافكم"[٣٨٢]

[382] الطبري تفسير الطبري ج١ ص ٢٥١

٢ـ الآية ١١٦ من سورة الأعراف: ﴿قال ألقوا فكلما ألقوا سحَروا أعين الناسُ واستَرهَبوهُم وجاءُوا بسحر عظيم﴾.

استرهبوهم بمعنى خوّفوهم تخويفاً شديداً.

٣ـ الآية ١٥٤ من سورة الأعراف: ﴿ولما سكتَ عن موسى الغضبُ أخذ الألواحَ وفي نُسخَتها هُدىً ورحمةً للذين هُم لربِّهم يَرهَبُون﴾.

أي سبب رحمة للذين يخافون ربهم.

٤ـ الآية ٦٠ من سورة الأنفال: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل تُرهبون به عَدوَّ الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يَعلَمهُم...﴾.

وتكمل الآية ٦١ مضمون الآية ٦٠: ﴿وإن جنَحوا للسَّلْمُ فاجنح لها وتوكّل على الله إنه هو السميع العليم﴾.

ذكر الطبري في تفسير الآية ٦٠ من سورة الأنفال: "القول في تأويل قوله تعالى {وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليكم وأنتم لا تظلمون}، يقول تعالى ذكره وأعدوا لهؤلاء الذين كفروا بربهم، الذين بينكم وبينهم عهد، إذا خفتم خيانتهم وغدرهم، أيها المؤمنون بالله ورسوله، ما استطعتم من قوة. يقول: ما أطقتم أن تعدوه لهم من الآلات التي تكون قوة لكم عليهم، من السلاح والخيل.ترهبون به عدو الله وعدوكم. يقول: تخيفون بإعدادكم ذلك عدو الله وعدوكم من المشركين".[٣٨٣]

ويؤكد الطبري في تفسيره لهذه الآية على أن اعداد القوة والاستعداد لملاقاة الأعداء يتعلق أساساً بالتخوف من غدر وخيانة الآخرين أي الكفار الذين عاهدوا المسلمين على عدم الغدر والخيانة. والاساس هنا أن المسلمين يلتزمون بالعهود التي قطعوها. ويتخذون الاجراءات اللازمة (اعداد القوة ورباط الخيل)، مخافة انتهاك هذه العقود والمواثيق من الجانب الآخر.

ويفند الطبري في تفسيره للآية ٦١ من سورة الأنفال ﴿وإن جنَحوا للسَّلْمُ فاجنح لها وتوكّل على

[383] الطبري تفسير الطبري ج ١٠ ص٢٩

الله إنه هو السميع العليم﴾، الآراء الواردة من قبل البعض حول كونها آية منسوخة. وفي هذا الصدد يقول الطبري " القول في تأويل قوله تعالى {وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم}، يقول تعالى ذكره لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: وإما تخافن من قوم خيانة وغدرا فانبذ إليهم على سواء وآذنهم بالحرب. وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وإن مالوا إلى مسالمتك ومتاركتك الحرب إما بالدخول في الإسلام وإما بإعطاء الجزية وإما بموادعة ونحو ذلك السلم والصلح، فاجنح لها. يقول: فمل إليها. وابذل لهم ما مالوا إليه من ذلك، وسألوك فيه......... وعن قتادة قوله {وإن جنحوا للسلم إلى الصلح فاجنح لها}. قال: وكانت هذه قبل براءة. كان نبي الله صلى الله عليه وسلم يوادع القوم إلى أجل. فإما أن يسلموا، وإما أن يقاتلوا. ثم نسخ ذلك بعد في براءة. فقال: {فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم}. وقال: {قاتلوا المشركين كافة}. ونبذ إلى كل ذي عهد عهده. وأمره بقتالهم، حتى يقولوا لا إله إلا الله، ويسلموا، وأن لا يقبل منهم إلا ذلك. وكل عهد كان في هذه السورة، وفي غيرها، وكل صلح يصالح به المسلمون المشركين، يتوادعون به، فإن براءة جاءت بنسخ ذلك. فأمر بقتالهم على كل حال حتى يقولوا لا إله إلا الله".[٣٨٤]

يخالف الطبري رأي قتادة ومن قال بمثل هذا الرأي حول كون الآية منسوخة. ويقول: " ما قاله قتادة، ومن قال مثل قوله، من أن هذه الآية منسوخة. فقول: لا دلالة عليه من كتاب ولا سنة ولا فطرة عقل...... لأن قوله وإن جنحوا للسلم إنما عني به بنو قريظة. وكانوا يهودا أهل كتاب. وقد أذن الله جل ثناؤه للمؤمنين بصلح أهل الكتاب، ومتاركتهم الحرب، على أخذ الجزية منهم. وأما قوله {فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم}، فإنما عني به مشركو العرب من عبدة الأوثان الذين لا يجوز قبول الجزية منهم فليس في إحدى الآيتين نفي حكم الأخرى بل كل واحدة منهما محكمة فيما أنزلت فيه".[٣٨٥]

كما يفسر الطبري بقية الآية ويقول: "وأما قوله {وتوكل على الله}. يقول: فوض إلى الله يا محمد التابعين. واستكفه واثقا به أنه يكفيك...و عن ابن إسحاق {وتوكل على الله}، إن الله كافيك. وقوله {إنه هو السميع العليم}، يعني بذلك، إن الله الذي تتوكل عليه، سميع لما تقول

---

[384] المصدر السابق ج١٠ ص ٣٤

[385] المصدر السابق نفس الصفحة

أنت ومن تسالمه وتتاركه الحرب من أعداء الله وأعدائك، ثم عقد السلم بينك وبينه ويشرط كل فريق منكم على صاحبه من الشروط. والعليم بما يضمره كل فريق منكم للفريق الآخر، من الوفاء بما عاقده عليه. ومن المضمر ذلك منكم في قلبه، والمنطوي على خلافه لصاحبه".[386]

٥- الآية ٥١ من سورة النحل: ﴿وقالَ الله لا تتخذوا إلَهَين اثنين إنما هو إله واحد فإياي فارهبون﴾.

فارهبون: أي خافوا عذابي.

٦- الآية ٩٠ من سورة الأنبياء: {فاستَجَبنا لهُ ووَهَبْنا لهُ يحيى وأصلَحنا له زَوجَهُ إنهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعونَنا رَغَبا ورَهَبا وكانوا لنا خاشعين}.

رَغبا ورهبا: بمعنى رجاءَ رحمتنا وخوفاً من عذابنا.

٧- الآية ١٣ من سورة الحشر: ﴿لأنتُم أشدُّ رَهبةً في صدورهم من اللهِ ذلك بأنهمُ قومٌ لا يفقهون﴾.

أشد رهبة: أشد تخويفاً.

٨ - الآية ٣٢ من سورة القصص: {واضمم اليك جناحك من الرهب..}. أي من الخوف.

كما وردت كلمة الرهبان بمعنى المنقطعين للعبادة من النصارى وذلك في الآيات التالية:

١- الآية ٣٤ من سورة التوبة: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن كثيراً من الأحبار والرهبان لَيَأكلون أموال الناس بالباطل ويصُدّون عن سبيل الله والذين يَكنِزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشّرهم بعذاب أليم﴾.

الرهبان: مُتنسّكي النصارى المنقطعين للعبادة.

٢- الآية ٣١ من سورة التوبة: ﴿اتخذوا أحبارَهم ورُهبانهم أرباباً من دون الله﴾.

رهبانهم: نفس المعنى السابق.

---

[386] المصدر السابق ج ١٠ ص ٣٥

٣ـ الآية ٨٢ من سورة المائدة: ﴿... ولَتَجدَنَّ أقربَهم مودّةً للذين آمَنوا الذين قالوا إنّا نصارى ذلك بأنّ منهم قِسيسينَ ورُهبانا وأنّهم لا يستكبرون﴾.

رهبانا: نفس المعنى السابق.

٤ـ الآية ٢٧ من سورة الحديد: ﴿.. وجعلنا في قلوب الذين اتّبعوه رأفةً ورحمةً ورهبانيةً..﴾.

رهبانية: مغالاةً في التعبد برفض النساء واتخاذ الصوامع.

ومما تقدم نجد نوعاً من التطابق في استخدام الكلمة ومشتقاتها في القرآن الكريم، وما تدل عليه الكلمة في اللغة العربية عموماً.

ونجد في القرآن الكريم وفي الأحاديث النبوية بعض الكلمات التي تتضمن معنى الإرهاب والعنف، بمعنى استخدام القوة أو التهديد لتحقيق أهداف معينة. ومن هذه الكلمات: القتل، العقاب، البغي، العدوان...

المطلب الثاني: الإرهاب في مجال الفكر والممارسة

يتعلق مفهوم الإرهاب في الفكر والممارسة في الحضارة العربية ـ الإسلامية، لدى بعض المستشرقين، وفي ذهنية دعاة صدام الحضارات، بمشروعية استخدام القوة والعنف، وقتال الخصم وترويعهم من قبل المسلمين. ويتعامل هؤلاء مع النصوص الإسلامية المقدسة والمتعلقة بهذا الموضوع، ضمن سياق يجرد النص من الواقع التاريخي، كما يحكم ويحلل، ويضفي المشروعية من عدمها على حوادث، جرت قبل أكثر من أربعة عشر قرناً، بمعايير عالم اليوم.

ومثل هذا المنهج، إضافةً إلى عدم صحته ودقته من الناحية المعرفية، منهج الغرض منه النبش في الماضي من أجل الوصول إلى مسوغات، لتبرير الحاضر، أو إعطاء صورة مشوشة عن الآخر.

يتناغم هذا النهج النيوليبرالي لبعض المفكرين الغربيين في تحليل تاريخ المسلمين وتراثهم ومعتقداتهم، مع وجهة نظر خصومهم من بعض التنظيمات السياسية الإسلامية الذين يستندون في فهمهم للدين الإسلامي على أسس ذرائعية مبنية على أفكار تجريدية دينية أو سياسية وتبسيطات وخرافات تعكس التشوش الفكري اللاعقلاني في فهم التاريخ. وتتحدث

بعض هذه القوى باسم الإسلام، دون أن تكون مخولة بذلك من قبل الجماهير المسلمة. ولا يمكن وضع هذه التوجهات إلا ضمن سياق فهم بشري للنصوص الدينية وتأويلها، مبني على تجريد النص الديني من الظروف التي استوجبته.

في حين يمكن أن يجد الباحث في التاريخ الإسلامي، وفي العقيدة الإسلامية، نصوصاً توصل إلى استنتاجات مغايرة لما يتوصل إليها دعاة الغلو الديني.

إن الغلو الديني ظاهرة تاريخية، وهي لا تشمل مجالاً محدداً، فنجد هذا الغلو في مجال التعامل مع الآخر من ناحية العقيدة، وفي مجال الفقه سواء في أحكام العبادات أو في أحكام المعاملات، وفي معرفة وتحديد العلاقات الدولية ضمن الفهم الإسلامي.

وفي مقابل الغلو والتعنت الديني، هناك أيضاً التسامح الديني وتقبل الآخر والتساهل، واللجوء إلى الإقناع والجدل الذي هو أجدى وأحسن من الجبر والقسر والإكراه.

ويجد الباحث أو المرء عموماً من كلا الاتجاهين ضالته في النصوص الدينية المقدسة. وبالتالي فإن الأمر لا يعدو كونه فهماً بشرياً لنصوص دينية، الهدف منها بالأساس، وعبر فهم الوظيفة الاجتماعية للدين تاريخياً، السعي عند البعض تنظيم حياة الناس وإيجاد أشكال من السلم والتعامل الاجتماعي السويّ بين الناس، ومحاولة الآخرين للإستمرار في التسلط وإضفاء المشروعية على السلطة الحاكمة. ولكن دعاة صدام الحضارات، يتجاهلون النصوص المرنة السمحة، ويتجاهلون الجوانب الإيجابية المشرقة في الحضارة الإسلامية ومساهمتها في الحضارة الإنسانية.

لقد حدد المسلمون الأوائل بعض القواعد الفقهية التي رأوا فيها مصلحة الناس بل واعتبروا (حيثما تكون المصلحة العامة، حيثما تكون مصالح الناس، يكون شرع الله). أن الأصل في الإسلام الإباحة والحرية، والتي تعني حرية الاختيار الكامل في العقيدة وفي أمور الدين. ولا توجد دعوات أساسية في الإسلام لإلغاء الآخر واستخدام العنف والإرهاب في فرض الأمر الواقع على المقابل. وهناك نصوص في القرآن تذهب في هذا المنحى.

جاء في الآية ١٠٨ من سورة يونس:

«قل يا أيها الناس قد جاءكم الحقُّ من ربكم، فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضلَّ فإنما يضِل عليها وما أنا عليكم بوكيل».

يقول الطبري في معرض تفسيره لهذه الآية: " {من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه. ومن ضل فإنما يضل عليها. ومآ أنا عليكم بوكيل} . يقول تعالى ذكره لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: قل يا محمد للناس! يا أيها الناس! قد جاءكم الحق من ربكم. يعني كتاب الله فيه بيان كل ما بالناس إليه حاجة من أمر دينهم. فمن اهتدى. يقول: فمن استقام، فسلك سبيل الحق، وصدق بما جاء من الله من البيان، فإنما يهتدي لنفسه. يقول: فإنما يستقيم على الهدى. ويسلك قصد السبيل لنفسه. فإياها يبغي الخير بفعله ذلك، لا غيرها. ومن ضلَّ. يقول: ومن اعوج عن الحق الذي أتاه من الله عدا دينه، وما بعث به محمدا والكتاب الذي أنزله عليه.{فإنما يضل عليها} . يقول: فإن ضلاله ذلك إنما يجني به على نفسه، لا على غيره. لأنه لا يؤخذ بذلك غيره. ولا يورد بضلاله ذلك المهالك سوى نفسه. {ولا تزر وازرة وزر أخرى} . وما أنا عليكم بوكيل. يقول: وما أنا عليكم بمسلط على تقويمكم. إنما أمركم إلى الله. وهو الذي يقوم من شاء منكم. وإنما أنا رسول مبلغ. أبلغكم ما أرسلت به إليكم". [٣٨٧]

وتقول الآية ٢٩ من سورة الكهف: {وقلْ الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكف} .

يفسر القرطبي هذه الآية ويقول: "ومعنى الآية قل يا محمد لهؤلاء الذين أغفلنا قلوبهم عن ذكرنا. أيها الناس! من ربكم الحق، فإليه التوفيق والخذلان، وبيده الهدى والضلال. يهدي من يشاء، فيؤمن. ويضل من يشاء، فيكفر. ليس إلي من ذلك شيء. فالله يؤتي الحق من يشاء، وإن كان ضعيفاً. ويحرمه من يشاء، وإن كان قوياً غنياً. ولست بطارد المؤمنين لهواكم. فإن شئتم فآمنوا، وإن شئتم فاكفروا. وليس هذا بترخيص وتخيير الإيمان والكفر. وإنما هو وعيد وتهديد. أي إن كفرتم فقد أعد لكم النار. وإن آمنتم فلكم الجنة". [٣٨٨] وفي كل الأحوال فإن الأمر يتعلق بالعذاب الأخروي.

فالآية رقم ٩٩ من سورة يونس تقول ﴿ولو شاء ربُّك لآمَنَ مَنْ في الأرضِ كُلُّهم جميعاً أفأنت تُكرِهُ الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾.

---

[387] الطبري تفسير الطبري ج١١ ص ١٧٨

[388] القرطبي تفسيرالقرطبي ج١٠ ص ٣٩٣ . الطبري تفسير الطبري ج١٥ ص ٢٣٧

يقول الطبري: " القول في تأويل قوله تعالى: { ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا } يقول تعالى ذكره لنبيه: { ولو شاء } يا محمد { ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا } بك، فصدقوك أنك لي رسول وأن ما جئتهم به وما تدعوهم إليه من توحيد الله وإخلاص العبودة له حق، ولكن لا يشاء ذلك" لأنه قد سبق من قضاء الله قبل أن يبعثك رسولا أنه لا يؤمن بك ولا يتبعك فيصدقوك بما بعثك الله به من الهدى والنور إلا من سبقت له السعادة في الكتاب الأول قبل أن يخلق السماوات والأرض وما فيهن ، وهؤلاء الذين عجبوا من صدق إيحائنا إليك هذا القرآن لتنذر به من أمرتك بإنذاره ممن قد سبق له عندي أنهم لا يؤمنون بك في الكتاب السابق.

وقوله: { أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين } يقول جل ثناؤه لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: إنه لن يصدقك يا محمد ولن يتبعك ويقر بما جئت به إلا من شاء ربك أن يصدقك، لا بإكراهك إياه ولا بحرصك على ذلك، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين لك مصدقين على ما جئتهم به من عند ربك؟". [٣٨٩]

إن الأساس الذي ينبغي التعامل معه هو ضمان الإسلام لحرية الفكر والإعتقاد. وهذا ما نلمسه في آيات عديدة ومنها، الآية ٢٥٦ من سورة البقرة: {لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنْ الغَيِّ}.

يقول الطبري بصدد تفسير هذه الآية التي لا يعتبرها منسوخةً: " القول في تأويل قوله تعالى:{لا إكراه في الدين}. اختلف أهل التأويل في معنى ذلك. فقال بعضهم: نزلت هذه الآية في قوم من الأنصار، أو في رجل منهم كان لهم أولاد قد هودوهم أو نصروهم. فلما جاء الله بالإسلام أرادوا إكراههم عليه، فنهاهم الله عن ذلك، حتى يكونوا هم يختارون الدخول في الإسلام......عن الضحاك في قوله: { لا إكراه في الدين } قال: أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقاتل جزيرة العرب من أهل الأوثان، فلم يقبل منهم إلا "لا إله إلا الله "، أو السيف. ثم أمر فيمن سواهم بأن يقبل منهم الجزية. فقال: {لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي}. [٣٩٠]

وقد بين القرآن أن الاختلاف في الديانات سنة من سنن الكون. {ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة}. (الآية ١١٨ من سورة هود) وتعني الآية:

---

[389] الطبري تفسير الطبري ج١١ ص ١٧٣

[390] الطبري تفسير الطبري ج٣ ص ١٤

"ولو شاء ربك يا محمد لجعل الناس كلها جماعة واحدة على ملة واحدة ودين واحد...عن قتادة قوله {ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة}. يقول: لجعلهم مسلمين كلهم. وقوله {ولا يزالون مختلفين}. يقول تعالى ذكره: ولا يزال الناس مختلفين إلا من رحم ربك. ثم اختلف أهل التأويل في الاختلاف الذي وصف الله الناس، أنهم لا يزالون به. فقال بعضهم هو الاختلاف في الأديان. فتأويل ذلك على مذهب هؤلاء ولا يزال الناس مختلفين على أديان شتى من بين زفر ونصراني ومجوسي ونحو ذلك".[391]

وهناك آيات عديدة في القرآن تشير بأشكال مختلفة الى أن التنوع الموجود في الإعتقاد غير موجود بمعزل عن مشيئة الله. ومن جملة هذه الآيات: {ولو شآء الله مآ أشركوا} (الآية ١٠٧ من سورة الأنعام). {ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها}. (الآية ١٣ من سورة السجدة). {ولو شآء الله لجمعهم على الهدى}. (الآية ٣٥ من سورة الأنعام).

نستطيع أن نقول، ومن خلال قراءة للتاريخ الإسلامي، وكتب السيرة النبوية، بأن النبي لم يبدأ دعوته للإسلام عن طريق استخدام العنف أو الإرهاب، بل حضّ القرآن على استخدام أسلوب قائم على أساس الجدل والإقناع.

كما لم يأذن القرآن الكريم بالقتال ولم يعط للمسلمين وللرسول حق استخدام العنف والإرهاب ضد مخالفيهم طوال العهد المكي. وعندما هاجر النبي إلى المدينة عقد وثيقة المدينة مع المشركين ومع اليهود، مع علمه باختلافهم في الرأي والعقيدة.

والأكثر من ذلك لم يكن هناك لدى المسلمين وجهة لقتال مشركي قريش. فالتهديدات كانت تأتي من مشركي قريش. وقد أذن القرآن لمقاتلة مشركي قريش وفق الآية ٣٩ من سورة الحج ﴿أُذِنَ للذين يقاتلون بأنهم ظُلِموا وإنَّ الله على نصرهم لقدير﴾.

وهنا تعني الآية (بأن يدافعوا عن أنفسهم ولو بالقتال)".[392]

ويقول الواحدي النيسابوري المتوفى سنة ٤٦٨هـ في أسباب النزول، بأن، قال المفسرون كان مشركو أهل مكة يؤذون أصحاب رسول الله (ص) فلايزالون يجيئون من مضروب ومشجوج.

---

[391] المصدر السابق ج١٢ ص ١٤١

[392] تفسير وبيان مع أسباب النزول للسيوطي ـ إعداد د. محمد حسن الحمصي، ص٣٣٧.

فشكوهم إلى رسول الله (ص)، فيقول لهم: اصبروا فإني لم أؤمر بالقتال حتى هاجر رسول الله (ص) فأنزل الله تعالى هذه الآية".[393]

لقد كان استخدام العنف والإذن بالقتال للرسول وللمسلمين محدداً وموجهاً بالأساس ضد مشركي قريش الذين قاموا بإيذاء المسلمين، ولم يكن هذا الإذن بالقتال موجهاً ضد المنافقين أو المشركين الأعراب في الجزيرة العربية، كما لم يكن موجهاً ضد اليهود والنصارى. ويرتبط هذا الإذن أيضاً بحق الدفاع عن النفس وارتباطاً بحماية دولة الرسول في المدينة.

ونجد هذه الوجهة في التعامل الإسلامي واضحاً في كافة الغزوات والسرايا قبل بدر وقبل فتح مكة وكذلك بعد فتح مكة، حيث ان معظم أعراب الجزيرة قد انضموا إلى الإسلام وفق عهود ومواثيق في عام الوفود.

ولا يمكن النظر إلى حروب الردة في زمن الخليفة الأول إلا عبر فهم ظاهرة الارتداد، كظاهرة سياسية لادينية وكونها تشكل خطراً على مستقبل دولة الرسول.

يستند دعاة الغلو والتطرف الديني ضمن بعض القوى والتنظيمات السياسية الإسلامية إلى بعض النصوص والآيات التي تدعو إلى استخدام العنف والقوة ضد الخصوم، وهم يبنون فهمهم على إحلال هذه الآيات الواردة في سورة التوبة محل آيات الجدل والدعوة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، في حين يعتبر دعاة التسامح الإسلامي، أن هذه الآيات استثناء وليست القاعدة.

تقول آية الجزية (الآية ٢٩ من سورة التوبة):

{قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وباليوم الآخر ولا يُحرّمون ما حرَّم الله ورسولُه ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون}.

وتقول آية السيف (الآية ٥ من سورة التوبة):

{فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم}.

وبعد حركة الفتح الإسلامي وتطور الفقه الإسلامي وتنوع فروعه وبلورة أصول الفقه، نظم

---

[393] الواحدي النيسابوري ـ أسباب النزول، ص١٧٧.

المسلمون الكثير من المبادئ التي تحدد التعامل مع الدولة غير الإسلامية في حالة الحرب وفي حالة السلم ويمكن للباحث أن يجد ضالته في كتب السير والذي هو بمثابة القانون الدولي العام والخاص في الفقه الإسلامي.

وتعتمد تلك المبادئ الأساسية على نهج مرن يضمن حقوق النساء والشيوخ والأطفال وحمايتهم أثناء الحرب ولا يبرر بأي شكل من الأشكال إرهاب الناس وارتكاب المجازر وغيرها من الأمور البشعة التي تقترفها مجاميع من القوى السياسية الإسلامية المتطرفة في الوقت الحاضر استناداً إلى فهمهم المشوش لتلك المبادئ الفقهية.

أكدت وصية أبي بكر الصديق لقواد جنده على هذه المبادئ. وقد ذكرها الإمام مالك في (المدونة الكبرى): " عن يحيى بن سعيد أن أبا بكر بعث جيشا إلى الشام. فخرج يمشي مع يزيد بن أبي سفيان. وقال له انك ستجد قوما، قد فحصوا عن أوساط رؤوسهم من الشعر. فاضرب ما فحصوا عنه بالسيف. وستجد قوما، زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله. فدعهم ما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له. اني موصيك بعشر: لا تقتلن امرأة، ولا صبيا، ولا كبيرا هرما، ولا تقطعن شجرا مثمرا، ولا تخربن عامرا، ولا تعقرن شاة، ولا بعيرا، إلا لمأكله، ولا تحرقن نخلا، ولا تغرقنه، ولا تغل، ولا تجبن. وذكر عن عمر بن الخطاب أنه قال: ولا تقتلوا هرما ولا امرأة ولا وليدا، وتوقوا قتلهم، إذا التقى الزحفان، وعند حمة النهضات وفي شن الغارات".[٣٩٤]

إلا أن وجود المبادئ السمحة وفهمنا لها ضمن مرحلتها التاريخية وحساباتها التاريخية والاجتماعية والسياسية المعينة، لا يعني عدم ممارسة الإرهاب والعنف غير المبرر من قبل الحكام المسلمين ضد معارضيهم، فقد لجأ هؤلاء الحكام إلى حكم المسايفة لكي يسود الساحة العملية بصفته الخيار الديني الأوحد، للتعامل مع الآخر، ووضع الآخر في خانة الكفر. إن الأعداد الكبيرة من المسلمين الذين اضطُهِدوا على يد الحكام المسلمين كانوا أكثر بكثير من عدد غير المسلمين سواء من أهل الذمة أو غيرهم من رعايا الدول غير الإسلامية. وقد مارس الكثير من الحكام ما يمكن أن نطلق عليه اليوم إرهاب الدولة المنظم.

لقد برر الأمويون بطشهم وإرهابهم استناداً إلى الفكر الجبري. فقد قال معاوية: «الأرض لله وأنا خليفة الله فما أخذتُ فلي وما تركته للناس فالفضل مني».

---

[394] الإمام مالك المدونة الكبرى ج ٣ ص ٧

وترك الحجاج تاريخا حافلا بالبطش والقمع، حتى ان احد الفقهاء قال عنه لو أتت أمم العالم بأسوأ ما لديهم، وأتينا نحن بالحجاج، لغلبنا امم العالم جميعا.

وسار عدد من الحكام العباسيين على نفس نهج الأمويين في التعامل مع الخصوم وإرهاب الناس من أجل تثبيت الحكم. ويشير السيوطي في تاريخ الخلفاء ما مفاده أن الدوانيقي وهو لقب أبو جعفر المنصور لبخله، (قتل خلقاً كثيراً حتى استقام ملكه).

وشمل الإرهاب لا المعارضين للسلطة خارج إطار العوائل الحاكمة، من الناس المنتفضين ضد الحكم، بل عناصر وأفراداً من العائلة الحاكمة، سواء في العصرين الأموي والعباسي، أو في حكم السلاطين العثمانيين.

وخلال التاريخ الإسلامي الطويل، نجم عن الاحتراب الطائفي، وعند المنعطفات الكبيرة، في فترات تغيير الحكم، مئات الآلاف من القتلى من الناس المسالمين.

إن هذه الصفحات الدموية، هي تجسيد حي لصراعات سياسية اجتماعية، في فترة تاريخية معينة، من أجل السلطة، في إطار العلاقات الإقطاعية، التي ولّدت نظاماً إمبراطورياً، وجد في الفكر الديني غايته، لتبرير حكمه وبطشه ومركزيته وقمعه وإرهابه. فالأمر يتعلق بمسألة كيفية استخدام الدين ووظيفته في المجتمع.

وهنا ينبغي أن نذكر، أن الفئات المسحوقة، وحركات المعارضة ضد البطش والإرهاب، لجأت هي الأخرى إلى التعاليم الدينية والفكر الديني بشكل عام، من أجل الدفاع عن نفسها ومناهضة الإرهاب، أو حتى لتبرير استخدام القوة والعنف ضد الحكم الجائر. ويتهم بعض المؤرخين المسلمين الذين كتبوا التاريخ وفق أهواء الخلفاء والسلاطين، تلك الحركات بالغلو في الدين واقترافهم للآثام والجرائم ضد الإسلام.

وعندما كانت رحى هذه الصراعات الدامية، تدور في المنطقة العربية ـ الإسلامية، لم يكن وضع الغرب أحسن بكثير، فالصراعات الدامية والحروب، واللجوء إلى الإرهاب في التعامل مع الخصوم، كانت سمات تلك المرحلة التاريخية سواء في الشرق أو في الغرب.

المطلب الثالث: الفرق بين الإرهاب و جهاد الدفاع

يمكن القول أن جهاد الدفاع يعني في النشريات السياسية المعاصرة حق المقاومة المشروعة في حالة تعرض البلد أو الوطن الى الغزو. فهو في الأساس فعالية سياسة تهدف درء المفسدة، و تحقيق مصلحة معينة. ولما كان الجهاد عموماً يعني بلوغ المشقة، وبذل الجهد، وقد يكون بالأموال والأنفس، فلا يجوز حصر جهاد الدفع بالقتال فقط. فإذا كان درء المفسدة وجلب المصلحة، والذي يعني إخراج المحتل وإستعادة السيادة، يتم بطرق أخرى، وخاصة في الظرف الحالي، كأن يكون هناك عصيان مدني أو إضراب عام، أو الحوار والتفاوض مع الآخر من أجل تحقيق الهدف أي جلب المصلحة للوطن وإخراج المحتل، فيجب خوض كل هذه الأساليب الجهادية العصرية.

أن القتال واستخدام السلاح أسلوب مشروع من أساليب جهاد الدفع، و هو ليس الأسلوب الأوحد. وينبغي توفير مستلزمات هذا الاسلوب من جهاد الدفع. وهذه المستلزمات تخضع لموازين القوى السائدة والقدرة الفنية على القتال، وخاصة في ظل التكنولوجيا العسكرية الحديثة واسلحة الدمار الجماعي، والتي يتفوق العدو على المسلمين فيها.

ولكي لا يؤدي القتال كأسلوب في ممارسة جهاد الدفع الى جلب المفاسد، بدل درئها، والقاء الناس في التهلكة، يجب أن يكون القرار باتخاذها صادراً من ولي أمر المسلمين. ولا يجوز لكل عالم أو مفتي أن يعلن القتال من جانبه، أو يدعو الناس الى القتال، لأن مستلزمات القتال وخوضه مسألة تتعلق بجوانب فنية وعسكرية، تخرج من اختصاص المفتي أو العالم الديني.

وتثار المشكلة في حالة عدم اتفاق المسلمين على ولي للأمر، في حالة وجود ضرورات جهاد الدفع. وفي مثل هذه الحالات يمارس المتغلب وهو المتولي، تدبير الأمور في البلاد، ودور ولي الأمر، الى أن تترسخ الشرعية من خلال إرادة المواطنين في البلد المعين. ويقابل مصطلح المتغلب في النشريات السياسية المعاصرة وفي القانون الدولي مصطلح حكم الأمر الواقع.

تختلف الأعمال القتالية في حالة جهاد الدفع، عن أعمال إرعاب الناس وإرهابهم وإخافتهم. فالقتال في حالة جهاد الدفع لا يعني القتل العشوائي للناس الآمنيين من نساء وشيوخ وأطفال. ولا يعني هدم البنى التحتية وهدر ثروات المواطنين، أو تفجير السيارات المفخخة، أو الأعمال الانتحارية. وتكون محصلته ونتائجه بقاء المحتل وتعريض الناس للقتل، وعدم الحصول على

شيء. وقد أشار القرآن الكريم في الآية ١٩٥ من سورة البقرة {ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة}. كما أن العقل لا يسمح أيضاً بالتعامل مع هذه المسألة دون حسابات واقعية، تبعد الهلاك والمفاسد عن الناس، وتحقق المنفعة السياسية دون تكاليف باهضة في الأنفس. إن الاستعداد للشهادة عامل أساسي، وحافز للمسلمين لتحقيق الواجب الشرعي المتمثل بإخراج المحتل عن الوطن، ولكن يجب عدم هدر هذه الطاقات والاستعدادات، وعدم التعامل معها بشكل عدمي.

فالقتال في الوقت الحاضر ليس مجرد مبارزة بالسيف والرماح بين شخص وآخر. ودماء المسلمين ليست أرخص من دماء الناس الآخرين. وعلى ولي الأمر أن يحافظ على هذه الدماء الزكية. وإن كان لا بدّ من بذل الدماء وتقديم التضحيات، فلا بدّ أن يكون اتخاذ قرار القتال وفق حسابات دقيقة، مبنية على الحرص على كل قطرة دم من دماء المسلمين في جهادهم وسعيهم الى استعادة سيادة وطنهم. ولا ضير من تجريب أساليب أخرى تحقق المنفعة المطلوبة قبل اتخاذ قرار القتال.

وقد أشار القرآن الكريم في أكثر من آية الى مهمة ولي الأمر في هذا المجال.حيث يُشترط لصحة الجهاد وجود راية يُقاتَل من ورائها، يقودُها إمام المسلمين المبايع، أو مَن يُنيبه، أو المتغلب.

ومن الأدلة على ذلك ما يلي :

- {وإذا جاءهم أمرٌ من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر مِنهم لعلمه الذين يستنبطونه مِنهم ولولا فضلُ الله عليكم ورحمته لاتبعتمُ الشيطانَ إلا قليلاً}. (الآية ٨٣ من سورة النساء)

ففي هذه الآية: النصُّ على وجوب لزوم أولي الأمر في حال الأمن والخوف، ولا شكَّ أن الجهاد والغزو من أمور الأمن والخوف، التي ينبغي عندها الرجوع إلى أولي الأمر من الأمراء، وأصحاب الولاية من العلماء .

- {يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال..} (الآية ٦٥ نت سورة الأنفال)

ففي هذه الآية: أمر من الله الى النبي بحَثِّ أتباعه من المؤمنين على القتال، ولم يأمر المؤمنين بحَثِّ بعضهم بعضاً، وإنما خصَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم بذلك لأنه هو ولي الأمر، فتبين بذلك أن التحريض على القتال مِن خصائص السلطان، وليس من خصائص غيره .

ـ أكد القرآن الكريم على لزوم طاعة ولي الأمر، ومَن ينيبه ولي الأمر لشؤون الغزو والجيوش،: {يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم} . (الآية ٥٩ من سورة النساء)

تناول الفقهاء موضوع مسؤولية ولي الأمر في حالة جهاد الدفع. وقد اشار ابن قدامة وهو من الحنابلة الى هذه المسؤولية في (المُغني) حيث قال: " أن النفير يعم جميع الناس ممن كان من أهل القتال، حين الحاجة إلى نفيرهم لمجيء العدو اليهم. ولا يجوز لأحد التخلف، إلاّ من يحتاج الى تخلفه لحفظ المكان والأهل والمال، ومن يمنعه الأمير من الخروج، أو من لا قدرة له على الخروج أو القتال. وذلك لقول الله تعالى { انفروا خفافاً وثقالاً} . وقول النبي صلى الله عليه وسلم (إذا استنفرتم فانفروا).

وقد ذمّ الله تعالى الذين أرادوا الرجوع الى منازلهم يوم الأحزاب. فقال تعالى:{ ويستأذن فريق منهم النبي يقولون إن بيوتنا عورة وما هي بعورة إن يريدون إلاّ فرارا } . ولأنهم إذا جاء العدو صار الجهاد عليهم فرض عين فوجب على الجميع. فلم يجز لأحد التخلف عنه. فإذا ثبت هذا فإنهم لا يخرجون إلاّ بإذن الأمير. لأن أمر الحرب موكول اليه. وهو اعلم بكثرة العدو وقلتهم ومكامن العدو، وكيدهم. فينبغي ان يُرجع الى رأيه لأنه أحوط للمسلمين". [٣٩٥]

ويمنع القتال كأسلوب في جهاد الدفع منه إذا لم تتحقق المصلحة منه. وتقييد الجهاد بالمصلحة هو ما قرره ابن تيمية حين قال (الفتاوى ١٧٤/١٥): "والمصلحة في ذلك تتنوع، فتارة تكون المصلحة الشرعية في القتال، وتارة تكون المصلحة في المهادنة، وتارة تكون المصلحة في الإمساك والاستعداد بلا مهادنة". [٣٩٦]

---

[395] ابن قدامة المُغني ج ٨ ص ٣٦٤

[396] ابن تيمية الفتاوى ج١٥ ص ١٧٤

أشار ابن رشد في (بداية المجتهد) الى معيار المصلحة كاساس لتحديد الموقف في التعامل مع العدو. وقد أجمل ابن رشد الآراء المتنوعة حول الموضوع وبين رأيه فيها، عبر التساؤل الذي طرحه حول موضوع المهادنة مع العدو.

يقول ابن رشد: " هل تجوز المهادنة؟.. فإن قوما أجازوها ابتداء من غير سبب، إذا رأى ذلك الإمام مصلحة للمسلمين. وقوم لم يجيزوها، إلا لمكان الضرورة الداعية لأهل الإسلام، من فتنة، أو غير ذلك، إما بشيء يأخذونه منهم لا على حكم الجزية، إذ كانت الجزية إنما شرطها أن تؤخذ منهم وهم بحيث تنفذ عليهم أحكام المسلمين. وإما بلا شيء يأخذونه منهم. وكان الأوزاعي يجيز أن يصالح الإمام الكفار، على شيء يدفعه المسلمون إلى الكفار، إذا دعت إلى ذلك ضرورة فتنة، أو غير ذلك من الضرورات. وقال الشافعي لا يعطي المسلمون الكفار شيئا، إلا أن يخافوا أن يصطلموا لكثرة العدو، وقلتهم، أو لمحنة نزلت بهم. وممن قال بإجازة الصلح إذا رأى الإمام ذلك مصلحةً، مالك والشافعي وأبو حنيفة. إلا أن الشافعي لا يجوز عنده الصلح لأكثر من المدة التي صالح عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم الكفار عام الحديبية. وسبب اختلافهم في جواز الصلح من غير ضرورة، معارضة ظاهر قوله تعالى {فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم}، وقوله تعالى {قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر}، لقوله تعالى {وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله}. فمن رأى أن آية الأمر بالقتال حتى يسلموا أو يعطوا الجزية ناسخة لآية الصلح. قال لا يجوز الصلح إلا من ضرورة. ومن رأى أن آية الصلح مخصصة لتلك. قال الصلح جائز، إذا رأى ذلك الإمام، وعضد تأويله، بفعله ذلك صلى الله عليه وسلم. وذلك أن صلحه صلى الله عليه وسلم عام الحديبية لم يكن لموضع الضرورة." [٣٩٧]

وبرأينا أن قوله تعالى{وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله}، قول لا تخصيص ولا نسخ فيه.

أن القتال كشكل من أشكال جهاد الدفع كواجب شرعي، يستلزم توفير شروطها التي أشرنا إليها في المقتبسات التي اوردناها عن ابن قدامة، وعن ابن رشد الذي عرض آراء الفقهاء حول الموضوع.

---

[397] ابن رشد بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج١ ص ٣١٣

استنتاجات

ـ الإرهاب ظاهرة تاريخية قديمة، مرتبطة باستخدام العنف غير المحدود تجاه الخصوم. وكان الإرهاب والتعنت في التعامل مع الآخر، واستخدام العنف ضده، سمة من سمات الإمبراطوريات عبر التاريخ، وفي جميع أنحاء العالم.

لقد استخدم الإرهاب في الحضارات القديمة، سواء في بلاد الرافدين أو في الهند، أو في مصر، من قبل الحكام. واستخدم الرومان العنف ومصادرة الممتلكات، وقتل الخصوم وإعدامهم، كوسائل لإخضاع المعارضين.

إن محاكم التفتيش الدينية في العصر الوسيط في أوروبا، إحدى مظاهر استخدام وممارسة الإرهاب بستار ديني في حين أن المسيحية، وفي نشأتها الأولى، دعت إلى التسامح والمحبة، ولم تتحول تعاليم المسيحية إلى تعاليم ونصوص مبررة للإرهاب، إلا بعد أن تحولت المسيحية من دين إلى سلطة، بعد قرون من وفاة المسيح.

ونرى هنا أن الاختلاف بين الإسلام والمسيحية يكمن في هذه النقطة، فالمسافة الزمنية بين تحول الإسلام من تعاليم دينية وأخلاقية إلى تعاليم سلطوية كانت قصيرة جداً، لأن الدولة الإسلامية نشأت في عهد الرسول، في حين أن هذه الفترة الزمنية كانت طويلة، واستمرت عدة قرون فيما يخص الديانة المسيحية.

لقد أقدمت محاكم التفتيش في إسبانيا عام ١٤٨٣، على حرق ألفين من المواطنين بتهمة ممارسة السحر. وأحرقت جان دارك من قبل السلطات الإنكليزية. ولم ينج المفكرون والفلاسفة من عقوبات محاكم التفتيش. ويذكر ديورانت في قصة الحضارة بأن مجمع الكرادلة في جنيف أقدم على حرق ١٤ امرأة بتهمة تعاونهن مع الشيطان لجلب الطاعون للمدينة.

وإضافة إلى حرق المعارضين، نجد بعض النماذج الأخرى لتصفية الخصوم في الحضارة الغربية، ومنها شي المعارضين والأعداء.

وعلى نفس شاكلة العباسيين الذين قاموا بشي الأسرى من القرامطة والزنوج، قام الإقطاعيون عام ١٥١٤م بشي قائد ثورة الفلاحين في هنغاريا. كما تم شي قائد حركة الفلاحين الألمان جاكلين روبارخ، على نار هادئة، بعد أن تم ربطه بعمود. وقد أيد قادة حركة الإصلاح الديني في ألمانيا وعلى رأسهم (لوثر) هذا الأسلوب لتصفية حركة الفلاحين.

ـ أن الفكر الغربي، استخدم مصطلح الإرهاب لأول مرة بعد انتصار الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، وبالأخص خلال الأعوام ١٧٩٣ ـ ١٧٩٤، حيث استخدم مصطلح الإرهاب Terrorism في الموسوعة البريطانية للدلالة على الحملة التي قام بها الثوار خلال الفترة ١٧٩٣ ـ ١٧٩٤، ضد تحالف الملكيين والبرجوازيين المعادين للثورة. وقد أدت تلك الحملة إلى اعتقال ٣٠٠ ألف مشتبه وإعدام ١٧ ألف شخص.

وتشير الموسوعة البريطانية (الأنسكلوبيديا)، إلى أن كلمة الإرهاب Terrorism هي في اللغة الإنكليزية العنف والرعب والهول.

وإذا كانت محاكم التفتيش، وما جرى خلال ما يسمى بمرحلة الإرهاب إبان الثورة الفرنسية، مع الفارق بين الأمرين، محطات قديمة، فإن الغرب شهد محطات إرهابية معاصرة. فالحربان العالميتان الأولى والثانية، والسياسة الاستعمارية للغرب في المستعمرات، وكل تلك الجرائم التي أودت بحياة الآلاف وأهدرت الكرامة البشرية وأرهبت عموم الناس، مظاهر معاصرة للإرهاب الغربي.

ولكن، ورغم تلك المحطات الإرهابية، لا يمكن إطلاق صفة الإرهاب على الحضارة الغربية عموماً، كما لا يمكن أن نطلقه على الحضارة العربية الإسلامية.

فالحضارات ظاهرة تاريخية ضمن إطار تاريخ المجتمع البشري، وهي تحمل الشيء ونقيضه.

إن الحضارة الإنسانية عموماً سيرورة تاريخية، متمخضة عن الصراع والنضال، وتحمل الحضارة الغربية محطات مشرقة عديدة، محطات تحمل إنجازات تاريخية كبيرة، ومساهمات عظيمة في التقدم البشري، بحيث تشكل رافداً أساسياً في الحضارة العالمية التي تواجه اليوم مهمة حمايتها وتعزيز كل ما هو إيجابي فيها، في ظرف حرج، حيث التحدي الكبير لمواجهة الإرهاب ضمن لوحة شائكة وناتجة أساساً عن تحكم وانفراد الولايات المتحدة الأمريكية في العالم، وسعيها لرسم قواعد المجتمع الدولي وفق معطيات قوانينها الداخلية في عالم ما بعد الحرب الباردة.

ولا ينفي هذا الأمر وجود منظمات سياسية إرهابية باسم الإسلام، وباسم آخر غير الإسلام، تخلط بين أسباب الإرهاب وتبريره.

وإذا كان بالإمكان تفهم أسباب الإرهاب، كرد فعل غير عقلاني، على السياسات الظالمة للولايات المتحدة الأمريكية، المبنية على أساس التلويح بالقوة العسكرية وإظهار نفسها كقوة

إمبراطورية متحكمة في مصير العالم وحرصها على "العدالة" عن طريق فوهة البندقية، لا عن طريق تغيير صورتها في العالم، لكن لا يمكن قبول الذرائع وتبرير الإرهاب الذي تقوم به الحركات الإسلامية المبنية على الغلو في الدين، والتي تريد فرض توجهاتها على المجتمعات الإسلامية، أو الساحة الدولية عموماً. إن هذه الحركات جزعت من العمل السياسي الجماهيري والنفس الطويل في الجهاد عن طريق الموعظة والدخول في الحوار عبر الثوابت الوطنية للمجتمعات الإسلامية، وبدلاً من ذلك تعطي لنفسها الحق لقتل وإبادة أعداد لا محدودة وغير معروفة من الجنس البشري، من أجل فرض بديل سياسي باسم الإسلام، عن طريق العنف والإرهاب.

ـ أن القاعدة الأساسية في مجال جهاد الدفع هي أن اعداد القوة والاستعداد لملاقاة الأعداء يتعلق أساساً بالتخوف من غدر وخيانة الآخرين أي الكفار الذين عاهدوا المسلمين على عدم الغدر والخيانة. والاساس هنا أن المسلمين يلتزمون بالعهود التي قطعوها. ويتخذون الاجراءات اللازمة (اعداد القوة ورباط الخيل)، مخافة انتهاك هذه العقود والمواثيق من الجانب الآخر.

ولذا يؤكد الطبري أن الآية ٦١ من سورة الأنفال {وإن جنَحوا للسَّلْمُ فاجنح لها وتوكّل على الله إنه هو السميع العليم}، غير منسوخة، بالآيات {فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم} و{قاتلوا المشركين كافة}.

ـ وحول مسألة الإرهاب في الفكر والممارسة الإسلامية، نستنتج من خلال ما ذكرناه في المبحث أن الغلو الديني ظاهرة تاريخية، وهي لا تشمل مجالاً محدداً، فنجد هذا الغلو في مجال التعامل مع الآخر من ناحية العقيدة، وفي مجال الفقه سواء في أحكام العبادات أو في أحكام المعاملات، وفي معرفة وتحديد العلاقات الدولية ضمن الفهم الإسلامي.

وفي مقابل الغلو والتعنت الديني، هناك أيضاً التسامح الديني وتقبل الآخر والتساهل، واللجوء إلى الإقناع والجدل الذي هو أجدى وأحسن من الجبر والقسر والإكراه، لأن الأصل في الإسلام الإباحة والحرية، والتي تعني حرية الاختيار الكامل في العقيدة وفي أمور الدين.

ويجد الباحث أو المرء عموماً من كلا الاتجاهين ضالته في النصوص الدينية المقدسة. وبالتالي فإن الأمر لا يعدو فهماً بشرياً لنصوص دينية، الهدف منها بالأساس، وعبر فهم الوظيفة الاجتماعية للدين تاريخياً، السعي عند البعض تنظيم حياة الناس وإيجاد أشكال من السلم والتعامل الاجتماعي السويّ بين الناس، ومحاولة الآخرين للإستمرار في التسلط واضفاء المشروعية على السلطة الحاكمة.

ولكن دعاة صدام الحضارات، يتجاهلون النصوص المرنة السمحة، ويتجاهلون الجوانب الإيجابية المشرقة في الحضارة الإسلامية ومساهمتها في الحضارة الإنسانية.

- أن الأساس الذي ينبغي أن تتعامل به السلطة والقوى السياسية في مجتمعاتنا الإسلامية في علاقاتها مع بعضها ومع الغير، هو عدم وضع الإسلام في تناقض مع حرية الفكر والإعتقاد. والاختلاف في الديانات سنة من سنن الكون. ولا يجوز الاستناد والتعامل بموجب دعوات دعاة الغلو والتطرف الديني في استخدام العنف والقوة ضد الخصوم، بناءً على نسخ الآيات التي تدعو الى الجدل والدعوة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، بالآيات ٥، و٢٩ من سورة التوبة التي ذكرناها في المبحث الثاني، وهي تعتبر استثناءً وليست القاعدة.

وفي معرض حديثنا عن الإرهاب وجهاد الدفع، نستنتج أن القتال واستخدام السلاح أسلوب مشروع من أساليب جهاد الدفع لإنقاذ البلد من المحتل، وهو ليس الأسلوب الأوحد. وينبغي توفير مستلزماته، حتى يؤدي الى جلب المحاسن ودرء المفاسد. ولا يجوز لكل عالم أو مفتي أن يعلن القتال من جانبه، أو يدعو الناس الى القتال، لأن مستلزمات القتال وخوضه مسألة تتعلق بجوانب فنية وعسكرية، تخرج من اختصاص المفتي أو العالم الديني. كما أن جهاد الدفع لا يعني القتل العشوائي للناس الآمنيين من نساء وشيوخ وأطفال. ولا يعني هدم البنى التحتية وهدر ثروات المواطنين، أو تفجير السيارات المفخخة، أو الأعمال الإنتحارية. ويكون محصلته ونتائجه بقاء المحتل وتعريض الناس للقتل، وعدم الحصول على شيء.

- يشكل الإرهاب تهديداً مباشراً وخطيراً للمجتمع، وهو دعوة الى الفتنة. وليس عند الإرهابيين تأويل سائغ. وبالتالي فإن التكييف الفقهي لجريمة الإرهاب أقرب الى مسألة الإرعاب الذي يعتبر شكلاً من اشكال الحرابة. وقد يقوم الخارج في حالة الإرهاب بمجرد الإرعاب، أو القتل والسرقة أيضاً. ونرى عدم اشتراط البعد عن العمران كشرط للإرهاب، وخاصة في حالة ضعف سلطة الإمام الحاكم، لصعوبة توفير الأمن وإغاثة المستعين. وعليه فإن طبيعة الفعل الجرمي الذي يمارسه القائم بالإرهاب، تحدد عقوبته. غير أن الإرهاب (الإرعاب) في الوقت نفسه يختلف عن الحرابة. وبالتالي فأن السلطة الإسلامية مدعوة الى التكييف الفقهي لجريمة الإرهاب على أساس كونها من جرائم التعزيز، وبالتالي إيجاد الحكم القانوني لها، علماً أن اتخاذ عقوبة شديدة من جرائم الإرهاب في الوقت الحاضر في المجتمعات الإسلامية، أمر يحفظ هيبة الإسلام، وكرامة المسلمين.

المبحث الثالث

الفرق بين البغي والردة

تناول أغلب الفقهاء مسألة الردة في كتبهم ومباحثهم في فصول متاخمة لبحوثهم عن البغي وعن الحرابة. وهذا التصنيف في التناول لم يأت اعتباطاً، رغم اختلاف الحالات الثلاث من حيث الماهية والشروط. ولأهمية الموضوع ينبغي معرفة الفرق بين البغي والحرابة والردة، وبالتالي الجواب على السؤال المطروح في الكثير من الدراسات حول الردة، وهل يمكن اعتبارها جريمةً سياسية؟

تعني الردة خروج المسلم من دين الإسلام الى دين آخر. والمرتد " هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر" حسب قول ابن قدامة في المُغني.[1]

تناول الفقهاء الموقف من الردة على أساس المصدرين الأول والثاني من مصادر الشريعة الإسلامية، أي القرآن الكريم والسنة النبوية.

المطلب الأول: تعريف الردة وعقوبتها فى القرآن الكريم

ورد كلمة الردة أو مشتقاتها في الآيات التالية:

- الآية ٢١٧ من سورة البقرة { ومن يرتدِدْ منكم عن دينه فيمُتْ وهو كافرٌ فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون}.

ولا يمكن فهم جوهر الآية ومضمونها إلاّ في سياق كونها جزء من الآية ٢١٧ من سورة البقرة. تقول الآية: {يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قلْ قتال فيه كبير وصدٌّ عن سبيل الله وكُفرٌ به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبرُ عند الله والفتنة أكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتّى يردُّوكم عن دينكم إنْ استطاعوا ومن يرتدد منكم....} الى آخر الآية.

[1] ابن قدامة المغني ج٨ ص١٢٣

وحول أسباب نزول هذه الآية ذكر ابن كثير أنّ النبيَّ "بعث عبد الله بن جحش، وكتب له كتاباً، وأمره أن لا يقرأ الكتاب حتى يبلغ مكان كذا وكذا. و قال لاتكرهن أحداً على السير معك من أصحابك. فلما قرأ الكتاب، استرجع، وقال: سمعا وطاعة لله ولرسوله. فخبرهم الخبر. وقرأ عليهم الكتاب. فرجع رجلان، وبقي بقيتهم. فلقوا ابن الحضرمي، فقتلوه. ولم يدروا أن ذلك اليوم من رجب، أو من جمادى. فقال المشركون للمسلمين: قتلتم في الشهر الحرام. فأنزل الله {يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير..}".[399]

ففي الأية إشارةُ الى أنَّ الذي فعلته قريش أكبر إثماً عند الله مما فعلته سرية عبدالله بن جحش، فإن قريشاً كفرت بالله، وصدت عن سبيله وعن المسجد الحرام، وأخرجت أهله (النبي وسائر المهاجرين) منه، وإثم ذلك أكبر من إثم القتال في الشهر الحرام. وفي نهاية الآية دعوةُ للمسلمين بالثبات على دينهم، وعدم الارتداد عنه بسبب قتال المشركين لهم. كما يحذِّر من يفكر في الإرتداد عن دين الإسلام بإحباط عمله الصالح في الدنيا، بسبب رجوعه عن إيمانه. وبالتالي فإن من يرتد يموت كافراً ويحبط أعماله في الآخرة،. وهذا يعني أن عقوبة الإرتداد فساد الأعمال الصالحة للمرتدين في الدنيا، ودخولهم النار في الآخرة.

- الآية ٥٤ من سورة المائدة { يا أيها الذين آمنوا من يرتدْ منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يُحِبُّهم ويُحِبُّونَه أذلةٍ على المؤمنين أعزةٍ على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضلُ الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم}.

ومعنى الآية حسب قول الطبري " يا أيها الذين آمنوا أي صدّقوا الله ورسوله، وأقروا بما جاءهم به نبيهم محمد. من يرتد منكم عن دينه، يقول: من يرجع منكم عن دينه الحق، الذي هو عليه اليوم، فيبدِّله، ويغيرهُ بدخوله في الكفر، إما في اليهودية، أو النصرانية، ذلك من صنوف الكفر، فلن يضر الله شيئاً. وسيأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه. يقول: فسوف يجيء الله بدلاً منهم المؤمنين الذين لم يبدلوا، ولم يغيروا، ولم يرتدوا، بقوم خير من الذين ارتدوا، وبدّلوا دينهم. يحبهم الله ويحبون الله".[400]

---

[399] ابن كثير تفسير ابن كثير ج١ ص ٢٥٣

[400] الطبري تفسير الطبري ج ٦ ص٢٨٢

يعتبر الطبري هذه الآية بمثابة "الوعيد من الله لمن سبق في علمه أنه سيرتد بعد وفاة نبيه محمد. وكذلك وعده من وعد من المؤمنين ما وعده في هذا الآية لمن سبق له في علمه أنه لا يبدل ولا يغير دينه ولا يرتد".[401]

إلاّ أن الآية لا تشير الى عقوبة محددة للمرتدّ عن الإسلام.

ـالآية ٢٥ من سورة محمد { إن الذين ارتدوا على أدبارهم من بعدما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم وأملى لهم }..

ـ الآية ٩٦ من سورة يوسف { فلما أن جاء البشير ألقاه على وجهه فارتد بصيرا }.

و في آيات أخرى نلاحظ وجود مرادفات لفعل ارتد مثل:

ـ الآية ١٣٧ من سورة النساء {إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا...}.

ـ الآية ٧٤ من سورة التوبة {يحلفون بالله ما قالوا كلمة كفر وكفروا بعد إسلامهم}.

ـ الآية ٨٥ من سورة آل عمران { ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين}.

ـ الآية ٦٥ من سورة الزمّر { ولقد أوحي إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطنّ عملك ولتكوننّ من الخاسرين}.

ـ الآية ٨٦ـ ٩٠ من سورة آل عمران {كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين. أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم إن الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم وأولئك هم الضالون}.

ـ الآية ١٠٠ من سورة آل عمران{ يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين}.

ـ الآيات ١٠٦ـ ١١٠ من سورة النحل {ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم. ذلك بأنهم استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة وأن الله لا يهدي القوم الكافرين. أولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم وأولئك هم الغافلون. لا جرم يقول حقا أنهم في الآخرة هم الخاسرون} إلى قوله {إن ربك من بعدها لغفور رحيم}.

---

[401] المصدر السابق

أنّ مجمل الآيات القرآنية الواردة في هذا الخصوص تشير بدقة إلى عذاب أخروي. والآيات الأخيرة تخص حكماً عاماً على غير المسلم ولا تخصّ المرتد. وأرى عدم جواز الخلط بين العقاب الدنيوي الذي يجب أن يكون واضحاً للمكلف، وبشكل لا يقبل التأويل، وبين العذاب الأخروي الذي هو العقاب الأخروي الوارد كعقوبة للمرتد ولغير المسلم في حالة عدم تقبله للإسلام، وهذا موضوع الآيات الأربع التي تناولنا بحثها أعلاه.

المطلب الثاني: تعريف الردة وعقوبتها في الحديث النبوي

ونجد الإشارة الى عقوبة الردة في الحديثين التاليين:

- حدثنا أبو النعمان محمد بن الفضل، حدثنا حماد بن زيد، عن أيوب، عن عكرمة، قال: أتى علي رضي الله عنه بزنادقة، فأحرقهم. فبلغ ذلك ابن عباس، فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم، لنهي رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا تعذبوا بعذاب الله، ولقتلتهم، لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: من بدل دينه فاقتلوه. أخرجه البخاري.[٤٠٢]

- حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا حفص بن غياث، وأبو معاوية، ووكيع، عن الأعمش، عن عبد الله بن مرة، عن مسروق، عن عبد الله، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث. الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة). أخرجه مسلم والبخاري.[٤٠٣]

وعلى الرغم من احتواء هذين الحديثين على هذا الأمر الخطير والعقوبة الواضحة، فأن رواية الحديث الأول تقتصر على أنس بن مالك وعكرمة مولى عبدالله بن عباس. وفي الحديث انحياز الى عبدالله بن عباس كونه أعرف في الشريعة من علي. علماً أنّ مصطلح الزنادقة الوارد في الحديث الأول مصطلح شاع في العصر العباسي، أي بعد مقتل علي بن أبي طالب بقرن تقريباً. والزندقة هي حالة من التجديف بالعقيدة، ويختلف الفقهاء في تحديدها وفي نوع العقوبة المفروضة عليها.

لقد ورد الحديث الأول في كتب الصحاح الستة ماعدا، صحيح مسلم.

---

[402] البخاري صحيح البخاري كتاب استتابة المرتدين ص ١٣٢٠ الحديث ٦٩٢٢

[403] الإمام مسلم صحيح مسلم.. باب ما يباح به دم المسلم ص ٦٩٤ الحديث ١٦٧٦

أما الحديث الثاني المروي عن عبدالله بن مسعود فهو حديث موثوق وقد ورد في كتب الصحاح الستة. وفي الناحية العملية أمر النبي بقتل المرتدين كما هو وارد في كتب السيرة. وهناك إشارة واضحة في كتب السيرة النبوية إلى قضية عبدالله بن أبي سرح الذي أهدر النبي دمه، بسبب ارتداده عن الإسلام. وسنذكر هذه القضية لاحقاً.

غير أن الإشكال في الحكم الوارد في زمن الرسول على المرتد وكما هو وارد في الحديث الثاني، ناشئ عن وجود حالة الحرب بين النبي وبين المشركين طيلة فترة التشريع الإسلامي في طوره الأول. فالأرتداد لم يكن مجرد اقتناع فكري في تلك الفترة الزمنية، بل كان المرتد عن الإسلام يلتحق بجيش المشركين، بعد أن يأخذ أسرار المسلمين خلال التعامل معهم. ويقوم بحمل السلاح. ومن هذا المنطلق نرى أن الحديث يعرِّف المرتد بالتارك لدينه المفارق للجماعة.

ولذا نجد فقيهاً كابن رشد يبدأ الحديث عن باب حكم المرتد بعد باب الحرابة وحكم المحاربين على التأويل مباشرةً. ويبدأ بالكتابة مباشرةً بأن " المرتد إذا ظُفِرَ به قبل أن يحارب فاتفقوا على أنه يقتل الرجل.."[٤٠٤]

أما قضية عبدالله بن أبي سرح فتتلخص في " أنه كان أسلم قبل الفتح. وكان يكتب لرسول الله الوحي. وكان صلى الله عليه وسلم، إذا أملى عليه سميعاً بصيراً، كتب عليماً حكيماً. وإذا أملى عليه حكيماً، كتب غفوراً رحيماً. وكان يفعل مثل هذه الخيانات، حتى صدر عنه، أنه قال: إن محمداً لا يعلم ما يقول. فلما ظهرت خيانته، لم يستطع أن يقيم بالمدينة. فارتد، وهرب الى مكة. وقيل إنه لما كتب (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين الى قوله ثم أنشأناه خلقاً آخر)، تعجب من تفصيل خلق الإنسان، فنطق بقوله (فتبارك الله احسن الخالقين)، قبل إملائه. فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: اكتب ذلك هكذا أنزلت. فقال عبد الله (إن كان محمد نبياً، يوحى اليه، فأنا نبي يوحى إلي). فارتد، ولحق بمكة. فقال لقريش (إني كنت أصرف محمداً كيف شئت. كان يملي على عزيز حكيم. فأقول او عليم حكيم. فيقول: نعم. كل صواب. وكل ما أقوله. يقول: اكتب هكذا نزلت). فلما كان يوم الفتح، وعلم باهدار النبي صلى الله عليه وسلم دمه، لجأ الى عثمان بن عفان، أخيه من الرضاعة. فقال له: يا أخي استأمن لي رسول الله صلى الله عليه وسلم، قبل أن يضرب عنقي. فغيبه رضي الله تعالى عنه، حتى هدأ الناس واطمأنوا. فاستأمن له. ثم أتى به الى النبي صلى الله عليه وسلم. فأعرض عنه النبي. فصار

---

[404] ابن رشد بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج٢ ص ٣٨٣

عثمان رضي الله تعالى عنه يقول: يا رسول الله أمنته. والنبي صلى الله عليه وسلم يعرض عنه. ثم قال: نعم فبسطُ يده، فبايعه. فلما خرج عثمان، وعبد الله، قال لمن حوله: أعرضت عنه مراراً، ليقوم اليه بعضكم، فيضرب عنقه. وقال صلى الله عليه وسلم لعباد بن بشر وكان نذر إن رأى عبد الله قتله: أي وقد أخذ بقائم السيف ينتظر النبي صلى الله عليه وسلم، يشير اليه ان يقتله. فقال له صلى الله عليه وسلم: انتظرتك أن تفي بنذرك. قال يا رسول الله: خفتك، أفلا أومضت الي. فقال: إنه ليس لنبي ان يومض. وفي رواية، الإيماء خيانة، ليس لنبي ان يومى. وفي رواية، لا ينبغي لنبي، ان تكون له خائنة الأعين".[٤٠٥]

من الواضح أن دلالة قبول الرسول لشفاعة عثمان بن عفان في ردة عبدالله بن سعد بن أبي سرح، تثبت بأن الردة ليست من الحدود الشرعية، ولو كانت كذلك لما قبل رسول الله شفاعة عثمان رضي الله عنه، بدلالة رده الواضح والصريح على أسامة بن زيد حين شفع في المرأة المخزومية التي سرقت حيث قال: (أتشفع في حد من حدود الله) حتى قال مقولته الشهيرة: (وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها).

أجمع جمهور الفقهاء على وجوب قتل المرتد. "وروي ذلك عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاذ وأبي موسى وابن عباس وخالد وغيرهم ولم ينكر ذلك فكان إجماعاً..ومن ارتد عن الإسلام من الرجال والنساء وكان بالغاً عاقلاً، دعي إليه ثلاثة أيام وضيق عليه فإن رجع وإلا قتل".[٤٠٦]

ويشير ابن قدامة الى عدم وجود فرق بين الرجال والنساء في وجوب القتل. و"روي ذلك عن أبي بكر وعلي رضي الله عنهما وبه قال الحسن والزهري والنخعي ومكحول وحماد ومالك والليث والأزواعي والشافعي وإسحاق وروي عن علي والحسن وقتادة أنها تسترق لا تقتل".[٤٠٧]

في حين يرى أبو حنيفة عدم جواز قتل المرأة، بل أنها "تجبر على الإسلام بالحبس والضرب ولا تقتل لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا تقتلوا امرأة ولأنها لا تقتل بالكفر الأصلي فلا تقتل بالطارىء كالصبي".[٤٠٨]

---

[405] الحلبي علي بن برهان الدين السيرة الحلبية ج٣ ص ١٣٦ ... ابن هشام السيرة النبوية ج٥ ص ٦٩

[406] ابن قدامة المغني ج٨ ص ١٢٣

[407] المصدر السابق

[408] المصدر السابق

ولا يجوز قتل المرتد دون إعطاء الفرصة له للتراجع والاستتابة. ذكر ابن قدامة آراء الفقهاء في هذا المجال وقال " لا يقتل حتى يستتاب ثلاثا هذا قول أكثر أهل العلم منهم عمر وعلي وعطاء والنخعي ومالك والثوري والأوزاعي وإسحاق وأصحاب الرأي وهو أحد قولي الشافعي وروي عن أحمد رواية أخرى أنه لا تجب استتابته لكن تستحب وهذا القول الثاني للشافعي".[409]

انفرد النخعي برأي واضح في مجال الإستتابة. وقد أراد بذلك رفع عقوبة القتل عن المرتد، من خلال رأيه في موضوع الإستتابة. حيث "قال النخعي يستتاب (أي المرتد) أبداً. وهذا يفضي إلى أن لا يقتل أبدا".[410]

وابراهيم النخعي فقيه تابعي عُرف بالورع والتقوى. وقد قاطع الأمويين، ولاحقه الحجاج، فاختفى منه وتوفي متخفياً.

بدأ مفهوم الردة بالتبلور من الناحية العملية بعد وفاة النبي، وتولي الخليفة الأول أبو بكر الصديق مقاليد الخلافة. وقد وقف الخليفة الذي كان رئيساً للدولة الناشئة موقفاً متشدداً من ارتداد القبائل وعدم استعداد البعض منها دفع الزكاة، لكون الأمر إخلالاً في التزامهم بالواجبات تجاه الدولة الناشئة. واندمجت الفريضة الدينية بموجبات السياسية اليومية للدولة الناشئة. وفي رأينا ان تسمية تلك الحركات بالارتداد عن الدين تسمية غير دقيقة. فهي عصيان وارتداد ضد الدولة أكثر من كونها ارتداداً عن الإسلام.

يشير البخاري في صحيحه الى هذه المسألة. "لما توفى النبي صلى الله عليه وسلم. واستخلف أبو بكر. وكفر من كفر من العرب. قال عمر: يا أبا بكر كيف تقاتل الناس، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، أمرت أن أقاتل الناس، حتى يقولوا لا إله إلا الله. فمن قال لا إله إلا الله. عصم مني ماله ونفسه، إلا بحقه وحسابه على الله؟ قال أبو بكر: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة. فإن الزكاة حق المال. والله لو منعوني عناقاً، كانوا يؤدونها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، لقاتلتهم على منعها. قال عمر: فوالله ما هو إلا أن رأيت، أن قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال. فعرفت أنه الحق". (أخرجه البخاري)[411]

---

[409] المصدر السابق ج٨ ص ١٢٤ ــ وذكر ابن رشد في بداية المجتهد ج٢ ص٣٨٣ بأن الاستتابة شرط عند مالك

[410] ابن قدامة المُغني ج٨ ص ١٢٤

[411] البخاري صحيح البخاري كتاب استتابة المرتدين ص ١٣٢١ الحديث ٦٩٢٤

استنتاجات

- تشير مجمل الآيات القرآنية الواردة بخصوص الردة إلى عذاب أخروي. وأرى عدم جواز الخلط بين العقاب الدنيوي الذي يجب أن يكون واضحاً للمكلف، وبشكل لا يقبل التأويل، وبين العذاب الأخروي الذي هو العقاب الأخروي الوارد كعقوبة للمرتد ولغير المسلم في حالة عدم تقبله للإسلام.
- في الحديث النبوي نجد فيما يتعلق بالردة حديثين. أولهما (من بدل دينه فاقتلوه). والثاني (لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث. الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة). وقد أخرج البخاري الحديثين في حين أخرج مسلم الحديث الثاني.
- أرى أن الحكم الوارد في زمن الرسول على المرتد وكما هو وارد في الحديث الثاني، ناشئ عن وجود حالة الحرب بين النبي وبين المشركين طيلة فترة التشريع الإسلامي، في طوره الأول. فالأرتداد لم يكن مجرد قناعة فكرية في تلك الفترة الزمنية، بل كان المرتد عن الإسلام يلتحق بجيش المشركين، بعد أن يأخذ أسرار المسلمين خلال التعامل معهم. ويقوم بحمل السلاح. ومن هذا المنطلق نرى أن الحديث يعرِّف المرتد بالتارك لدينه المفارق للجماعة.
- وقد بدأ مفهوم الردة بالتبلور في الناحية العملية بعد وفاة النبي، وتولي الخليفة الأول أبو بكر الصديق مقاليد الخلافة. وقد وقف الخليفة الذي كان رئيساً للدولة الناشئة موقفاً متشدداً من ارتداد القبائل وعدم استعداد البعض منها دفع الزكاة، لكون الأمر إخلالاً في إلتزامهم بالواجبات تجاه الدولة الناشئة. واندمجت الفريضة الدينية بموجبات السياسية اليومية للدولة الناشئة. وبالتالي فان حروب الردة حروب سياسية لا دينية.
- أن تطور مفهوم الردة سبق تطور مفهوم البغي من حيث السابقة التاريخية لحالة الردة التي حصلت في عهد الخليفة الراشدي الأول، في حين حدثت حالات البغي في عهد الخليفة الراشدي الرابع.
- هناك إشارة واضحة ودليل قطعي على حكم البغي، إعتماداً على الآية التاسعة من سورة الحجرات. في حين أن القرآن الكريم باعتباره المصدر الأساسي الأول للفقه لا يشير بشكل قطعي الى حكم الردة وعقوبتها. وآيات القرآن الكريم تتحدث فقط عن العذاب الأخروي، واحباط العمل الصالح في الدنيا في حالة الردة والكفر.

ـ يعتمد الفقهاء على حديثين أساسيين في حكم المرتد. وقد أشرنا اليهما في بداية بحث موضوع الردة.

ـ يختلف الباغي عن المرتد في كون الأول من ضمن فئة المسلمين. أما الثاني أي المرتد فهو التارك لدين المسلمين.

ـ من خلال الممارسة التاريخية تزامنت حالات الردة بحالات التحول الى معسكر المعادين للإسلام، وحمل السلاح معهم. وهذا ما يوضح ويظهر الجانب السياسي في الفعل. ولذا فإن الخلفية التاريخية لحالات الردة تتجاوز الموقف الفكري، او القناعة العقائدية الخالصة، الى فعل عملي هدفه القضاء على الدولة الإسلامية التي أنشأها النبي في المدينة، في وقت كان المسلمون في حروب مستمرة خلال فترات وأدوار التشريع الأولى. وهذا ما أوجد في الفقه الإسلامي مصطلحي دار الإسلام ودار الحرب. ولم تكن تلك التجربة التاريخية تسمح بامكانية قبول المختلف أو الآخر دون وجود عقود أو مواثيق أو ظروف استوجبت التعامل المرن، ونجد ذلك في تعامل النبي بمرونة مع اليهود والنصارى في بداية هجرته الى المدينة، واستمرار تعامله المرن مع المنافقين داخل المدينة، رغم علمه بدواخلهم، لعلمه بأن ترسيخ القناعات بحاجة الى فترة زمنية. ولذا تجنب التعامل أو اتخاذ الموقف من الشخص حسب ما يضمره من قناعات. وقد أنّب خالداً بن الوليد لقتله أحد المشركين الذين نطقوا بالشهادة قبل الإجهاز عليه، مبرراً عمله بعدم صدقه في نطق الشهادتين. حيث قال له "هلاّ شققت قلبه"!

وعليه أرى أن الفقه المعاصر يجب أن يتعامل مع النصوص المتعلقة بأحكام الردة، وأحكام البغي من خلال حيوية النص المرتبط بالواقع وبالحدث التاريخي وبعلم أسباب النزول.

وإذا تعاملنا مع المفهومين بشكل يراعي التطورات والتغيرات التي جرت على المجتمعات الإنسانية، وعلى العلاقات الدولية، والعلاقات داخل الكيان السياسي الواحد، من الممكن تصور حالات حصول الردة، دون أن يكون مقترناً بحمل السلاح تجاه المسلمين مثل ما كان الأمر في التجربة التاريخية الملازمة لنشوء مفهوم الردة. في حين لا يمكن تصور البغي دون حمل السلاح تجاه سلطة الدولة. وهنا تظهر مخاطر كل من الفعلين تجاه الدولة.

الخاتمة

تناولت هذه الأطروحة موضوع الجريمة السياسية في الفقه الإسلامي (البغي نموذجاً). وتطلبت منهجية الدراسة تناول الموضوع بالشكل الذي طرحناه من تقسيم للمادة الى فصول ومباحث ومطالب كما في خطة البحث التي أشرنا إليها في مقدمة الأطروحة. ونسعى في هذه الخاتمة تقديم استنتاجات عامة تتعلق بمجمل البحث.

- ففي المبحث الأول من الفصل الأول الذي تناولنا فيه مفهوم الجريمة وأنواعها في الفقه الإسلامي. نرى أن تعريف الماوردي للجريمة، أكثر التعاريف قرباً من التطورات والدراسات المعاصرة المتعلقة بمفهوم الجريمة، سواء في الفقه أو القانون.

فقد عرفّ الماوردي الجرائم بالمحظورات الشرعية التي زجر الله عنها بحد أو تعزير. وتأتي أهمية التعريف في كونه ينسجم مع قاعدة "لا جريمة ولا عقوبة إلاّ بنص"، لأن المحظورات الشرعية تعني أتيان فعل منهى عنه، أو ترك فعل مأمور به شرعاً. أي أن الجريمة في الفقه الإسلامي هي إتيان عمل تحرمه الشريعة، أو الإمتناع عن عمل تقضي به الشريعة.

كما يشكل تعريف الماوردي للجريمة أساساً لتقسيم الجرائم على أساس جسامة العقوبة إلى جرائم الحدود، والقصاص أوالدية، والتعزير. ويتسم هذا التقسيم بأهمية كبيرة في مجال الفقه الجنائي الإسلامي - رغم وجود تصنيفات أخرى للجريمة، لا تصل الى مصاف هذا التقسيم - لما يترتب عليها من تحديد نوع العقوبة، وسلطة القاضي في اقرارها.

وفيما يتعلق بالحدود كمصطلح شرعي، فإن هناك نوعاً من الإجماع بين فقهاء المسلمين من جميع المذاهب، على اعتبار الحد عقوبة مقدرة واجبة لله تعالى، وحقاً من حقوق الله. إلاّ أنهم اختلفوا في تحديد نوعية وعدد جرائم الحدود.

أما القصاص فقد بينا وجوده قبل الإسلام، وقد شرعه الإسلام بشكل يحدد المسؤولية الشخصية الجنائية للجاني، وبشكل لا تتوسع فيه المطالبة بالقصاص من قبل ولي الدم، ولا تتعدى تلك المسؤولية لتصل الى الإعتداء على ورثة الجاني، وأفراد قبيلته.

كما اشار الإسلام الى بدائل أخرى للقصاص، منها العفو، وأخذ الدية. أي إذا وقع الرضا بدون القصاص من دية، أو عفو، فذلك مباح. وهذا الأمر تجسيد للتعامل بيسر مع الحالات التي كانت تستوجب القصاص في العرف العربي السائد، وبشكل يضمن السلم والأمان الإجتماعي.

وجرائم القصاص، والدية هي جرائم تقع على النفس وتؤدي الى إزهاق الحياة، وجرائم تقع على ما دون النفس، وهي التي تمس جسم الإنسان دون أن تهلكه.

وما يميز هذا النوع من الجرائم عن الحدود أن عقوبة هذه الجرائم مقدرة للأفراد. أي من حق المجني عليه وورثته من بعده. وللمجني عليه أو لورثته الحق في إعفاء الجاني من القصاص بصورة مطلقة أو مشروطة بالدية أو بالأرش. ويسقط القصاص عند العفو المطلق أو المشروط.

كما حدد الفقه الإسلامي شروطاً عامة لجرائم القصاص، والدية، منها: التكليف، والإختيار بالنسبة للقاتل. وأن يكون المقتول معصوم الدم، ومكافئاً لدم القاتل، وأن لا يكون المقتول جزءاً من القاتل أو من فروعه. وعند الحنفية، ألاّ يسقط العقوبة عن شريك القاتل في القتل.

أما جرائم التعزير، فهي كل جريمة معاقب عليها بموجب القانون الصادر من أولي الأمر، لضرورات تنظيم المجتمع. وتتسم هذه الجرائم كونها غير محددة العقوبة، وغير محدودة. وقد تناول الفقه الإسلامي بعضها. وترك لأولي الأمر النص على البعض الآخر حسب مستجدات الحياة. وتتراوح عقوباتها بين النصح والجلد والحبس والسجن والتعويض، وإعادة المال الى صاحبه الشرعي، والإفراج المشروط. وقد تصل العقوبة الى القتل في الجرائم الجسيمة.

والتعزير تأديب على ذنوب لم تشرع فيها الحدود، وهو مخالف للحدود من ثلاثة أوجه: الأول أنه يختلف باختلاف الناس. فتعزير ذوي الهيئات أخف. ويستوون في الحدود مع الناس. والثاني أنها تجوز فيه الشفاعة دون الحدود. والثالث التالف به مضمون خلافاً لأبي حنيفة ومالك.

وجرائم التعزير ثلاثة أنواع:أ ـ تعزير على المعاصي. ب ـ تعزير للمصلحة العامة. ج ـ تعزير على المخالفات.

ـ في المبحث الثاني من الفصل الأول، تناولنا مفهوم الجريمة السياسية وتعريف البغي. وقد أشرنا في استهلال المبحث، الى أن المماهاة والمزاوجة بين شخصية الحاكم من جهة، وشخصية الدولة التي من المفترض أن تكون شخصية معنوية خارج إطار شخصية الحاكم من الجهة الأخرى، أدتا الى اقتران مفهوم الجريمة السياسية عند المجتمعات البشرية القديمة بكل الأعمال الجنائية الموجهة الى شخص الحاكم.

ولكن التجربة التاريخية الإسلامية في مجال الحكم أفرزت من الناحية النظرية، مسألة الفصل بين الجرائم الموجهة نحو الدولة المعبرة عنها عند الفقهاء بشخصية الإمام العادل، وبين الجرائم الموجهة الى شخص رئيس الدولة المتمثل بالإمام الحاكم. وفي اعتقادنا أن هذا الفصل الذي جرى عملياً في زمن الخليفة الرابع، واستمر نظرياً عند الفقهاء، ناجم عن حداثة تجربة الدولة العربية الإسلامية، وعدم وجود تراث سلطوي في شؤون إدارة الدولة في الجزيرة العربية. ولذا نرى أن الخلط بين شخصية الحاكم وشخصية الدولة بدأ مع العصر الأموي وتحويل الخلافة الى ملك عضوض، بعد إطلاع حكام المسلمين على تجارب الروم والفرس كأنماط إمبراطورية، في مجال إدارة السلطة، وتراثهم في قمع المعارضين والتنكيل بهم.

وقد أثر غياب التجارب في إدارة السلطة عند التشكك بشرعيتها، في زمن أحداث الفتنة التي بدأت نهاية خلافة عثمان بن عفان، واستمرت في خلافة علي بن أبي طالب، من جهة، وضرورة الإقتداء بسيرة الخلفاء الراشدين، ومنهم الخليفة الرابع وتفاصيل تعامله مع المعارضين والخارجين عن سلطته، من جهة أخرى، على ترسيخ أحكام فقهية، لم تستطع الدولة الإسلامية في العصور الأخرى، تجاوزها نظرياً، في حين جرى هذا التجاوز عملياً من خلال السلوك الفعلي للخلفاء وتعاملهم مع خصومهم في العصور الإسلامية الأخرى.

ولذا نرى أن الجريمة السياسية اقترنت في الفقه الإسلامي بحالة البغي فقط، في حين أن الجرائم السياسية من الناحية العملية تعدت مفهوم البغي.

وقد أشرنا في المبحث الثاني، أن التعريف الجامع الذي يمكن أن نطلقه على البغاة هو أنهم الخارجون من المسلمين عن طاعة الإمام الحقّ بتأويلٍ، ولهم شوكة. ويطلق على من سوى البغاة اسم (أهل العدل) وهم الثابتون على موالاة الإمام.

وفي المطلب الثاني من المبحث الثاني، وصلنا الى استنتاج مفاده أن المعايير التي يمكن تطبيقها على الحدود، لا تطبق على البغي. فمعيار تطبيق المصالح معيار يطبق على كل الجرائم، وتكييف البغي وعقوبته كونهما مقدرة من عند الله، خاضع لمعايير التقدير البشري العقلي، الذي يحدد كون الخروج على الإمام مشروعاً في وقت وظرف معين، وغير مشروع في ظرف آخر.

أن معيار تحديد شروط وأركان البغي، معيار عقلي خاضع أساساً لتحديد مشروعية السلطة من عدمها. وقد اختلف الفقهاء المسلمون في تحديد تلك المشروعية التي خضعت في ظروف شتى، إلى حكم أمر الواقع و المتغيرات السياسية في عصور مختلفة، والتي انعكست علىالآراء الفقهية حول هذه المشروعية، فضلاً على عدم استطاعة القضاء الإسلامي، أوعدم تمكينه من تناول القضايا التي تتناول الإختلاف في مشروعية السلطة.

وفي الممارسة العملية، فأن السلطة السياسية المتجسدة في الأمير أوالحاكم أو الخليفة، هي التي حددت طبيعة الجريمة، وفق ما ينتج عن الصراع المسلح الدامي على السلطة، وغالباً ما يتم إيقاع العقوبة على الطرف المهزوم في الصراع، دون الإلتفات الى مشروعية اللجوء الى العنف من قبل الطرف المهزوم، أو من قبل الطرف المنتصر، على الرغم من ان الفقه الإسلامي يوفر نظرياً مثل هذه الإمكانية.

وفي اعتقادنا أن التسمية الأنسب للحروب الناجمة عن البغي، هي تسمية الماوردي واعتباره لتلك الحروب كونها بحق جرائم ناجمة عن الولاية في حروب المصالح، لغلبة الجانب السياسي، وتراجع دور القضاة فيها، ولذا تراجعت امكانيات تطبيق القاعدة الفقهية (ادرأوا الحدود بالشبهات)، لأن ذلك يعني التشكيك في المشروعية، واعطاء الخصم مبرراً للخروج عن السلطة.

والأصل في الحدود أنها لا تقبل الشفاعة فيها، ولا يجوز اتخاذ موقفٍ وسطيٍ في اتخاذ العقوبة بشأنها، الاَ ان التاريخ الإسلامي يقدم لنا وبالملموس شواهد على الوقوف على الحياد من قضية الخروج المسلح على السلطة، وبالأخص في واقعتي الجمل وصفين.

أن النقاط المشارة إليها كسمات للحدود لا يمكن تطبيقها في مجال البغي. فلا يمكن من الناحية العملية درء البغي بالشبهة، كما أن مقاتلة الباغي تتوقف في حالة تراجعه عن الخروج على الإمام، وإذعانه لسلطته. وإمكانيات العفو والتوبة متوفرة في البغي. وهذا ما يؤكد الطابع السياسي في

تكييف البغي كجريمة. ولذا أرى عدم صحة إعتبار البغي من الحدود. وتؤكد هذا الإستنتاج الفصول الأخرى من هذه الدراسة، وبالأخص ما يتعلق بأركان البغي والنتائج المترتبة عليه.

ـ أشرنا في المبحث الأول من الفصل الثاني الى الركن الأول من أركان البغي، وهو الخروج عن طاعة الإمام الحق. ولمعرفة مفهوم الأمام الحق، تناولنا التجربة التاريخية الإسلامية في نشوء مفهوم الخلافة، والعلاقة بين هذه التجربة التاريخية والنصوص الفقهية التأسيسية التي تعتبر موضوع التأويل في هذه المسألة.

وقد بيّنا أنّ الصراع على السلطة بدأ في جانب منه، في سقيفة بني ساعدة، بعد وفاة الرسول الذي لم يترك للمسلمين نظرية للحكم. وبدأ الصراع دون تأسيسات فقهية، وقبل نشوء المذاهب الفقهية أو الاعتقادية، أو مذاهب علم الكلام أساساً.

وكانت الدوافع السياسية والاجتماعية في الصراع على هذا المنصب غير مخفية. كما لم تحسم من خلال التسويغات الدينية، على الرغم من ورودها في بعض حجج المتصارعين على السلطة. واتخذ الصراع شكله الديني وقالبه الفقهي بعد مرور سنين عديدة، وبعد تطور الدولة الإسلامية.

إن الحوار الذي جرى بين الأنصار والمهاجرين، لا يعكس المنظور الديني في مسألة حسم قضية الخلافة، التي أثيرت في السقيفة. ولا نجد في حوار الفرقاء في السقيفة، ما يشير في حديث أي منهم الى آيات من القرآن، أو نصوص من الحديث النبوي. وجرى الحديث حول اختيار ومبايعة الزعيم أو الأمير، ضمن القيم العشائرية والموروث القبلي السائد، في وقت لم تكن لهذه القبائل تجربة سابقة في ميدان تأسيس الدولة، واختيار رئيس لها.

وفي اعتقادنا أن قراءة أحداث السقيفة والصراعات التي جرت بعدها، تستبعد وجود نظرية خاصة بالخلافة في القرآن والسنة النبوية، أو الاعتماد على نظرية الشورى كأساس لأختيار الحاكم. وعلاوةً على ذلك لا نجد في النصوص الأصولية (القرآن والسنة) ما يشير بشكل صريح الى كون الشورى مبدءاً تشريعياً صريحاً وملزماً. كما أن نص الآية ٢٨ من سورة الشورى {وأمرهم شورى بينهم} جاء في سياق الحديث عن سلوك المؤمنين وأخلاقيتهم، ويخلو من الدلالة على كونه نصاً خاصاً بنظام الحكم.

إلاّ أن الانقسام حول مفهوم الخلافة وأحقية كل طرف بذلك أوجدت النواتات الأساسية لما سميّ مؤخراً بنظرية الخلافة في مذاهب السنة، ونظرية الإمامة في مذاهب الشيعة.

وعلى حد قول الشهرستاني فإن " أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلَّ على الإمامة في كل مكان".

وارتباطاً بالصراع المسلح على السلطة، الذي وجد كل طرف شرعيته في ايجاد الحجج الفقهية والشرعية لأحقيته بالسلطة، وتزامناً مع استخدام القوة في تلك الصراعات، تبلور مفهوم البغي وأركانه، وبشكل تجاوز نص الآية من سورة الحجرات. ووجد الفقهاء في الأدوار الفقهية الأخرى لما جرى من أحداث، خلال هذه الفترة، أساساً لبلورة وصياغة تصوراتهم وفهمهم للبغي وأركانه وللآثار المترتبة عليه. واستخدموا الى حد معين القياس الفقهي في الموقف من الآثار والحالات الجديدة، في ظل واقع جديد في البلدان الإسلامية، حيث صار الحديث فيها عن وجود فعلي لأكثر من خليفة في الأمصار الإسلامية، وسيطرة المنتفضين على سلطة الخلافة لسنوات عديدة. مما أدى الى آثار اقتصادية واجتماعية، ونتائج متباينة في فقه المعاملات، بين الناس الخاضعين لسلطة المناطق الخارجة عن سلطة الخلافة المركزية.

وقد أشرنا في المطلب الأول من المبحث الاول الى مفهوم الإمام الحق، وكونه مفهوماً متغيراً، حسب المذاهب الفقهية والعقائدية التي تطورت بعد أحداث الفتنة الأولى. وقد ميّز الفقهاء المسلمون بين عدة مصطلحات تتعلق بمفهوم شرعية السلطة أو الحكم، ومنها الخلافة أو الإمامة الكبرى، والامارة والسلطة والحكم، والشروط الواجب توفرها في مَنْ يتولى منصب الإمام.

لقد أجمل الفقهاء المسلمون من المذاهب السنية بشكل عام في عهود متأخرة، خلاصة تجربة الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين في مسألة نقل السلطة. وقد تأثروا بالأمر الواقع الذي طرحته الحياة، لذا اعتبروا التغلب والقهر، طريقةً لنقل السلطة. علماً أن المتغلب والمنتصر، في حالة افتراض فشله، لا يمكن إلاّ أن يعتبر باغياً من قبل السلطة الإسلامية التي لم يستطع إزاحتها. وهذا ما يجعل مفهوم البغي واستحقاقاته مناطاً بنتائج الصراعات على السلطة، فليس من قوة باستطاعتها محاسبة الباغي المنتصر والمتغلب على الحاكم العادل، وما على عامة المسلمين إلاّ تقبُّل الأمر الواقع بحجة "درء المفسدة، ووقوع الضرر" في حالة الخروج على المتغلب.

وفي رأينا، أن الإشكالية الأساسية في مجال مشروعية السلطة في مختلف المذاهب الإسلامية شيعية كانت أو سنية، مغاليةً كانت أو معتدلة، تكمن في وجود التناقض بين الممارسة الفعلية الناجمة عن التجربة التاريخية الإسلامية، المتأثرة بالتوازنات السياسية والاجتماعية السائدة، والنتائج العملية لتلك الصراعات من جهة، وبين نظرية المعرفة الإسلامية المبنية على الإيمان الديني والعودة الى المصدر الإلهي، والبحث عن مشروعية السلطة ضمن هذه النظرية. وفي المحصلة النهائية جرت المحاولات ضمن هذا النطاق من أجل تكييف النص الديني أو التفسير الفقهي مع النتائج العملية للصراعات على السلطة من قبل المنتصرين، أو لضرورات السعي من أجل الحصول على السلطة من قبل المعارضين. وهذا ما جعل مشروعية السلطة ومفهوم الإمام الحق موضع تساؤل طوال التاريخ الإسلامي.

وفي المطلب الثاني من المبحث الأول أشرنا الى مفهوم الطاعة، وبيّنا أن الطاعة هي النتيجة المترتبة على المشروعية. وبالتالي فأن النقاشات والخلافات الجارية حول مفهوم المشروعية تنعكس بشكل جلي على مفهوم الطاعة وحدود هذه الطاعة. وهل هي مطلقة أم مقيدة؟ ومتى يجوز الخروج عنها اذا كانت مقيدة؟

وقد اختلف الفقهاء المسلمون حول المقصود بولي الأمر، الوارد في نص الآية ٥٩ من سورة النساء { يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً }. والمقصود بأولي الأمر ضمن آراء الفقهاء هم: الأمراء، أي أهل السلطة، العلماء أي الفقهاء، الصحابة، أبوبكر وعمر، الأئمة المعصومون على قول الشيعة، وإجماع أهل الحل والعقد على حد قول الرازي.

ولم يكن هذا الإختلاف بعيداً عن الصراع الكامن بين سلطة الفقهاء من جهة كمصدر للتفسير والتأويل، وسعيهم الى الاستقلال النسبي كمؤسسة ثقافية وفكرية عن مؤسسة السلطة، وبين الأمراء السياسيين والعسكريين كمصدر للسلطة السياسية الفعلية المبنية على حقيقة الأمر الواقع. كما انعكس الخلاف السياسي بين دعاة نظرية الخلافة ودعاة نظرية الإمامة الشيعية على فهم المقصود بولي الأمر، إضافةً الى سعي المعارضة في الفترات المتباينة الى عدم الإعتراف بسلطة الحكام بعد الخلفاء الراشدين.

أما حول مفهوم الطاعة وحدودها فقد تناول الفقهاء هذا الأمر، ونجد نوعاً من التنوع في الآراء المتعلقة بالموضوع، ارتباطاً بواقع الصراعات السياسية والاجتماعية السائدة.

ونجد في هذا السياق إجماع جمهور متأخري فقهاء أهل السنة والجماعة على وجهة الطاعة المطلقة. وتتجسد هذه الفكرة بقبول الحاكم الظالم على أساس قبول الأمر الواقع. وهي فكرة أقدم من طروحات الإمام أحمد بن حنبل. فهذه الفكرة تنسب الى السياسي العربي عمرو بن العاص القائل "سلطان عادل خير من سلطان ظالم، وسلطان غشوم خير من فتنة تدوم"، حسب ما أورد اليعقوبي في تاريخه.

وقد لقيت فكرة طاعة السلطة والسلطان ـ مهما بلغ اهماله وظلمه ـ رواجاً كبيراً عند الأمويين. وأصبحت الفكرة جزءاً من بنية مشروعية السلطة الاسلامية.

وفي اعتقادنا أن الحديث عن وجود إجماع وإستقرار أهل السنة والجماعة، وارتباطاً بظهور مصطلح أهل السنة والجماعة بعد قرون من ظهور الإسلام والصراعات الدموية التي سبقت ظهور هذا المصطلح، يجعل من وجهة الإجماع هذه مأخوذة من إجماع الطبقات المتأخرة من التابعين وتابعي التابعين. ولا يعدو الأمر كونه معياراً مبنياً على رؤية اجتهادية أو تجريبية، مفادها أن الخروج على الإمام حتى وإن كان جائراً سيخلق نوعاً من الفتنة التي لا تحمد عقباها.

وعلى الرغم من قول إجماع جمهور متأخري فقهاء أهل السنة والجماعة على وجهة الطاعة المطلقة، فأن التجربة التاريخية شهدت نقيضها قبل ذلك الإجماع وبعده، وظهرت حركات المقاومة المسلحة الرامية الى قلب السلطة الحاكمة اعتماداً على التأويل الفقهي المستند على الفكر الديني السائد. واستند هذا الموقف على اعتبار طاعة ولي الأمر (الحاكم) طاعة مشروطة، وقد أسمى بعض المعاصرين هذا الموقف بمبدأ الطاعة المشروطة في الإسلام. وتترتب على الموقف مشروعية الخروج على الإمام غير العادل، سواء بشكل سلمي، ومشروعية استخدام القوة ضده، ويتعلق هذا الأمر بالركن الثاني من الشروط اللازم توفرها في البغي.

وفي مقابل الموقفين الآخرين، وقف البعض من الصحابة على الحياد في الصراع بين الخليفة الرابع ومعاوية، وفي الصراعات اللاحقة على السلطة.

ـ في المطلب الاول من المبحث الثاني في الفصل الثاني من هذا البحث تناولنا ارتباط تحديد الإمام الحق، ومشروعية الخروج عليه، من عدمه، بمسألة التأويل عند الخارجين. وبالتالي من الطبيعي أن يكون الإختلاف في هذه المسألة قديماً قدم التجربة الإسلامية. وهي من أكثر القضايا التي أثارت اختلافاً واضحاً في الرأي، إذا لم نقل بأنها القضية الأساسية التي تعتبر بنيةً أساسية لنشوء المذاهب والفرق الاعتقادية والتي لم تبق في إطار المذاهب الاعتقادية بل شملت المذاهب الفقهية، نتيجة ارتباط المذاهب الفقهية والاعتقادية بنبض حياة المجتمع الإسلامي وبالتجربة التاريخية الإسلامية، على الرغم من محاولات المنهج التجريدي التي حاولت التعامل مع النصوص الفقهية ومصادرها بشكلها المقدس المجرد المنزوع عن واقع المجتمع الإسلامي.

وبما أن البغي هو خروج عن السلطة الشرعية "الإمام الحق". فاذا لم يتوفر مفهوم الإمام الحق، هل يعتبر الخروج عنه بغياً أم لا؟

أن الموقف من التساؤل أعلاه لا يمكن النظر إليه إلاّ من منظور التأويل، وبالتالي فإن الإختلاف في مشروعية السلطة، ومسألة طاعة السلطة وحدودها، يشكل التأويل المراد بتوفره في الركن الأول من البغي.

لقد حدد الفقهاء المسلمون طبيعة الخارجين عن طاعة الإمام بعدة أنواع، وحددوا شرط التأويل (أي الجانب العقائدي المفضي للخروج) كأحد شروط تكييف الفعل في إطار البغي. لذا فقد ميزوا بين الخارجين بتأويل، وبين الخارجين بدون تأويل. واختلفوا في التكييف الفقهي لتصرفات (الخوارج).

في المطلب الثاني من المبحث الثاني، في الفصل الثاني من البحث، تناولنا مسألة الخروج على الإمام الحق بتأويلٍ، مغالبةً، أي باستخدام القوة والغلبة ضد السلطة الشرعية. واشتراط هذا الشرط في جريمة البغي أمر مهم، إرتباطاً بتنظيم جانب آخر من علاقة الفرد المسلم، أو المواطن في الدولة الإسلامية بالسلطة، وحقه في إبداء ملاحظاته وآرائه، وموقفه من السلطة، بل وحقه في المعارضة السلمية. وتحقق هذا الأمر لا يتعلق فقط بموقف المعارضين المتأولين لشرعية السلطة، بل بموقف الحكام وتصرفاتهم مع المعارضين لهم، واستخدامهم القوة لفرض البيعة والمشروعية، في وقت لم تكن هناك سلطة للقضاء المستقل لحسم مثل هذه القضايا السياسية المهمة، نتيجة عدم

استعداد الخليفة أو الحاكم لطرح قضية مشروعية حكمه من عدمه أمام القضاء ليبت بالأمر ويحسم النزاع.

وقد استنتجنا في هذا المطلب من خلال الشواهد التاريخية، أنه في بداية الدعوة الإسلامية وسلطة الخلفاء الراشدين، كانت علاقة النبي مع المسلمين، وعلاقة الخلفاء الأوائل مع المسلمين في مجتمع الجزيرة العربية، علاقة يومية حميمية مبنية على حيوية الوحي وارتباطه اليومي بالواقع، وباستفسارات المسلمين، وسلوك ومواقف النبي، ومواقف وتصرفات المسلمين، كما كانت مساهمة المسلمين في كل ما يخص شؤون حياتهم وحاجاتهم اليومية، مبنية على التواصل والاتصال المباشر بالخليفة، دون حاجب أو جند أو وزير أو دواوين، تكرس المراتبية وتضيف الهالة على الخليفة في الجزيرة العربية، وفي المدينة على وجه الخصوص.

وأفضت الممارسة العملية في حكم الخليفة الراشدي الرابع الى جملة من القواعد في التعامل مع معارضيه. وقد وصل الأمر إلى حد قيام أحد المعارضين للخليفة بتهديده وشتمه على أبواب المسجد، دون أن يتعرض للعقاب أو المساءلة، وهذا أمر لا نجده في تصرف أي رئيس دولة إسلامي في الوقت الحاضر. كما نجد استعداد الخليفة للاجتماع مع معارضيه في الرأي في المساجد، مع بقائهم على آرائهم والتعاون معهم بشتى الأشكال، والعمل المشترك في الجهاد واعطائهم نسبهم من الغنائم، وعدم القيام بمقاتلتهم، لاختلافهم في الرأي على قضية الحكم ومشروعيته.

ولكن إعطاء الهامش للمعارضة في الدولة الإسلامية الناشئة، للتعبير عن رأيها بما في ذلك نقد السلطة سلمياً، أو عدم البيعة للخليفة المسيطر على الحكم، ظل محكوماً بمقاييس القيم الثقافية والإجتماعية والعلاقات القبلية السائدة من جهة، ونزوع الحكام للمحافظة على السلطة، وعدم إستعدادهم التخلي عنها لأي سبب كان، في كل مرحلة من مراحل تطور الدولة الإسلامية. وهذا ما أدى الى إستخدام السلطة للعنف والقوة ضد خصومها، ولجوء المعارضة الى نفس الأسلوب، وسعي الطرفين إلى إيجاد المسوغ الفقهي عبر أتهام المقابل بالبغي والظلم.

أن مساحة الحرية في إنتقاد السلطة التي كانت واسعة الى حد ما، حسب القيم القبلية السائدة، وحداثة التجربة مع بداية تجربة الدولة الإسلامية في المدينة، بدأت تتقلص مع تطور التجربة التاريخية الإسلامية في الحكم، ومستلزمات ومتطلبات الحاكمية المطلقة، في تركيبة إمبراطورية

حديثة متأثرة بالحضارات والأنماط السابقة والمتزامنة معها، ومن نمط جديد مدعوم بضرورة وجود المشروعية الفقهية الإسلامية في الوقت نفسه.

وفي ظل هذه التركيبة الإجتماعية السياسية السائدة اختلفت وجهات نظر الفقهاء المسلمين حول مشروعية إستخدام القوة والعنف. وأصبحت جريمة البغي وأركانها تقيّم من خلال النتائج العملية والنهائية للصراعات. وجرى اعتبار استخدام القوة والمغالبة في الخروج على طاعة الحاكم مع وجود التأويل الفقهي، من الأركان اللازمة توفرها في البغي.

وفي المحصلة النهائية ومن الناحية النظرية فأن توفر ركن المغالبة أي إستعمال القوة كوسيلة للخروج عن طاعة الإمام العادل شرط أساسي في التكييف الفقهي لجريمة البغي. وبالتالي إذا كان الخروج غير مصحوب بالقوة لا يتوفر الركن الثاني للبغي، ولا يجوز للحاكم معاقبة الشخص الذي لا يبايع الحاكم أو يدعو الى عزله وعدم طاعته.

ويعبر الركن الثاني من أركان البغي عن توفر القصد الجنائي اللازم توفره في الباغي. أي قصد الخروج على الإمام مغالبةً، بقصد خلعه أو عدم إطاعته أو الامتناع عن تنفيذ أوامره الشرعية بقصد السعي الى خلعه.

يعتبر الخروج عن طاعة الإمام بغياً عند مالك والشافعي وأحمد والظاهرين حينما يبدأ الخارجون باستعمال القوة فعلاً، أما قبل استعمالها فلا يعتبر الخروج بغياً.

ـ وفي المبحث الأول من الفصل الثالث تناولنا، ضمن الآثار المترتبة على البغي، مسألة مقاتلة البغاة، من حيث شروط المقاتلة، وكيفية مقاتلة البغاة. وبرأينا أن هذا الموضوع قد تبلور في إطار التناقضات الناجمة من حاجة المجتمع الى وجود مؤسسة الدولة، مهما كانت طبيعتها، ومهما كان الخلاف بشأن مشروعيتها من جهة، وحاجة السلطة الى حماية نفسها، وعدم استعداد الحاكم أو الخليفة للتنازل عنها، أو لتداولها ضمن مشروعية جديدة نابعة عن إرادة العامة، ومساهمتهم المباشرة أو غير المباشرة، من جهة أخرى. وقد أوجب هذا التناقض ضمن متطلبات وآليات الأمر الواقع، والتوازنات السائدة، وجود أحكام خاصة للخارجين عنها، أو للذين يلجأون الى القوة المسلحة من أجل تغييرها.

أما حول شروط مقاتلة البغاة فإن الفقه الإسلامي انطلق أساساً من منطلق كف الباغين عن البغي وردهم الى الطاعة. ولذا طرح مبدأ الحوار أو التفاوض، بشكل مباشر، أو من خلال طرف ثالث. وقد أوجب الفقهاء على السلطة من الناحية النظرية ضرورة فتح حوار مع المعارضين لها، إذا ما رأت أن لديهم نية وإستعدادات عملية للخروج على السلطة، من خلال عدم إحترام هيبتها، وعدم الإمتثال لقراراتها، وعدم أداء الواجبات الملقاة عليهم بصفتهم رعايا للدولة. لذا أوجب الفقهاء على الإمام قبل البدء بالقتال إتخاذ الإجراءات العملية لدرء المخاطر وتجنب الفرقة والإقتتال الداخلي. وتتمثل هذه الإجراءات بمسألة ضرورة عدم البدء بقتال "أهل البغي" قبل مفاتحتهم بمطالبهم، ورفع الغبن عنهم في حالة وجوده.

أما حول المعاونة في مقاتلة البغاة، فإن هامش الوقوف في الحياد كان واسعاً في بدايات أحداث الفتن في عصر الخليفة الراشدي الرابع. وقد انقسم المسلمون في هذه الأحداث على أربع فرق. وذكر ابن كثير نقلاً عن أحد من عامة الناس، "الناس أربع فرق. علي بمن معه في ظاهر الكوفة. وطلحة والزبير في البصرة. ومعاوية بالشام. وفرقة بالحجاز لا تقاتل ولا عناء بها.

وظهرت مسألة الوقوف الى جانب الإمام أكثر وضوحاً في كتابات المتأخرين من الفقهاء، الذين أوجبوا أنَّ من دعاه الإمام إلى مقاتلة البغاة افترض عليه إجابته، لأنّ طاعة الإمام فيما ليس بمعصيةٍ فرض. ولا يبتعد هذا الموقف عن حالة انحسار الهامش الموجود للحوار بين السلطة والخارجين عليها، وإمكانية ظهور تيار ثالث أو رابع في المجتمع الإسلامي أثناء إتخاذ المواقف الحساسة المتعلقة بمشروعية السلطة. لقد تقلص هذا الهامش بتراكم التجربة الإسلامية في مجال السلطة واختيار الخليفة، وبالأخص بعد ظهور أساليب القهر والغلبة وفرض الأمر الواقع في تولي السلطة. وظهر في كتابات الكثير من الفقهاء التأكيد على معاونة الإمام ضد البغاة، حتى وإن كان هذا الإمام قد تقلّد السلطة وامتلك الهيبة والشوكة عن طريق الغلبة والقهر، أو ما يمكن أن نسمّيه في المصطلحات السياسية المعاصرة، بالانقلابات العسكرية. وأصبحت مسألة ارتباط الخلافة بطلب الدنيا أكثر وضوحاً في الممارسات المتعلقة بالصراع على السلطة.

أما حول كيفية مقاتلة البغاة، فيرى جمهور الفقهاء أن قتال البغاة يختلف عن قتال الكفار. لأن قتال البغاة كما ذكرنا سابقاً هو لدرء تفريق كلمة المسلمين، مع عدم التّأثيم، لأنّهم متأوّلون. وهناك إجماعاً بين جمهور الفقهاء على عدم جواز متابعتهم أو قتل أسراهم أو الإجهاز على

جرحاهم، إذا قاتلهم الإمام فهزمهم، وولّوا مدبرين، وأمن جانبهم، أو تركوا القتال بإلقاء السّلاح أو بالهزيمة أو بالعجز، لجراحٍ أو أسيرٍ، لوقوع الأمن عن شرّهم، ولا تسبى لهم ذرّيّة، ولا يقسم لهم مال.

ـ وفي المبحث الثاني من الفصل الثالث تناولنا نتائج مقاتلة البغاة. وقد ذكرنا مسألة كيفية التعامل مع الأنفس والأموال أثناء البغي، ومسألة الموقف من البغاة بعد القتال. وتتضمن المسألة الثانية الموقف من الأسرى، والموقف من استعانة أهل البغي بأهل الذمة وأهل الحرب، والموقف من الأحكام الصادرة في القضاء بأمور وأحوال الناس أثناء البغي وبعده، والوقف من موتى البغاة وإجازة الصلاة عليهم.

والنظرة العمومية المتفحصة لكل تلك الموضوعات، توصلنا الى استنتاج مفاده تلك الصلة الموجودة بين تعريف البغاة وتوفر أركانه، وكيفية مقاتلتهم، وبين النتائج المترتبة عليه. والمنهج العام في كل هذه الأمور على الصعيد النظري، هو التوازن بين السعي لإعادة لحمة المجتمع، ومعالجة الآثار الناجمة عن العصيان المسلح ضد السلطة، وإعادة تأهيل المنتفضين على السلطة، من جهة، وبين ضرورات استمرار الدولة مهما كانت طبيعة السلطة الحاكمة. لذا جرى التعامل مع الآثار الناجمة عن البغي بعد انتهائه، سواء بالغلبة أو بالمساومة بين الطرفين كما حدث في (صفين) في النزاع المسلح بين الخليفة الراشدي الرابع ومعاوية بن أبي سفيان، عن طريق التوافق، وتسوية الآثار إنطلاقاً من الحرص على الوئام الإجتماعي، وبدء صفحة جديدة من العلاقات الطبيعية بين المتخاصمين أو المتقاتلين، بعد إنتهاء النزاع.

وضمن هذا النهج في التعامل، لم تعتبر السلطة الإسلامية أموال البغاة غنائم. ولذا نجد أن القاعدة العامة المستخلصة من آراء الفقهاء، هي أنّ أموال البغاة لا تغنم، ولا تقسّم، ولا يجوز إتلافها، وإنّما يجب أن تردّ إليهم. لكن ينبغي أن يحبس الإمام أموالهم دفعاً لشرّهم بكسر شوكتهم حتّى يتوبوا، فيردّها إليهم لاندفاع الضّرورة.

أما حول الأموال التالفة أثناء القتال فإن السلطة الإسلامية لا تضمن ما أتلفته من أموال بسبب العمليات العسكرية الخاصة بمقاتلة البغاة. كما لاتلزم السلطة البغاة بضمان ما أتلفوه من مال وأنفس، أثناء خروجهم على السلطة. واعتمد الفقهاء في هذا الموقف على حديث الزهري، الذي قال: وقعت الفتنة وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا متوافرين.

فاتفقوا على أن كل دم أريق بتأويل القرآن فهو موضوع. وكل فرج استحل بتأويل القرآن فهو موضوع. وكل مال أتلف بتأويل القرآن فهو موضوع. وما كان قائما بعينه في أيديهم فهو مردود على صاحبه. لأنهم لم يملكوا ذلك بالأخذ. كما أنا لا نملك عليهم مالهم. والتسوية بين الفئتين المتقاتلتين بتأويل الدين في الأحكام أصل. أما ما أُتلِف بين الطرفين من أموال في غير حال الحرب، فعلى المتلف الضمان.

وإذا كان الهدف من إتلاف النفس سياسياً، ومتعلقاً بموضوع الموقف من مشروعية السلطة وعدمها، أي ما نطلق عليه في المصطلحات السياسية المعاصرة بحالة الاغتيال السياسي الموجه ضد السلطة ورموزها وعبر قيام احد المتأولين بقتل أحد المسلمين، بعد انتهاء حالة البغي، وأحداث الفتنة بين المسلمين، فأن هذه الحالة تعتبر شكلاً من أشكال القتل الذي يستوجب القصاص. واستند الفقهاء في هذا الموقف على موقف الخليفة الراشدي الرابع عليّ بن أبي طالب، بعد طعنه من قبل عبد الرحمن بن ملجم.

وفيما يتعلق بالموقف من البغاة بعد القتال، والموقف من الأسرى، فأن القاعدة العامة هي عدم جواز قتل الأسرى، مع وجود الاستثناء عند الحنفية وجواز قتلهم حسب رأي الميرغياني الذي قال بعدم جواز قتله إن لم يكن لهم فئة فإن كانت يقتل الإمام الأسير، وإن شاء حبسه. وهذا القول حسب رأينا بعيد عن منهج وسلوك الإمام أبو حنيفة النعمان، وموقفه الواضح من السلطة، وعدم استعداده لمعاونتها، أو حتى تولي القضاء في ظلها. وبالتالي فإن القول هو لبعض فقهاء الحنفية من الذين تعاونوا مع السلطة الإسلامية.

ومما يؤكد رأينا في عدم تصور مثل هذا الموقف من الإمام أبي حنيفة، موقفه الواضح في عدم إفتائه قتل الرهائن من البغاة في الحادثة المشهورة التي طالب الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور منه الإفتاء بقتل الرهائن من أهل الموصل، بعدما قتل أهل الموصل رهائن الخليفة.

أما حول الموقف من استعانة أهل البغي بأهل الذمة، فإن تلك الإستعانة حسب رأي فقهاء الحنفية لا تعتبر نقضاً للعهد. وبالتالي يجري التعامل مع أهل الذمة على نفس شاكلة التعامل مع البغاة. ويجيز السرخسي استعانة أهل العدل بأهل الذمة أو بأهل البغي لمحاربة أهل البغي. وبرأينا أن المنطلق الأساسي في هذا الموقف منطلق يعتمد على الحسابات الميدانية في الساحة

الفعلية للقتال. وبالتالي ترى السلطة أحقيتها في المناورة والتحالفات المؤقتة لأجل إيقاع الهزيمة بالمقابل. في حين يدعو ابن حزم في المحلى الى مقاتلة الفئتين الباغيتين في الوقت نفسه إذا أمكن.

ـ من خلال المبحث الاول من الفصل الرابع نستنتج أن الفقهاء المسلمين قد ميَّزوا بين البغي، وبين الحرابة،على الرغم من أن أحداث الخروج على السلطة، وما يرافق تلك الأحداث من عمليات عسكرية، وآثار تصل الى الأموال والأنفس للأفراد العاديين في المجتمع، إضافةً الى التجاوزات الحاصلة أثاء عمليات الخروج على السلطة، والتي وصلت الى تهديد حياة الأفراد، وانتهاك حقوقهم، وما كان يترتب على الحاكم أو السلطة الإسلامية، من تحركات لاتخاذ قرارات بعد إنتهاء حالات التمرد والعصيان المسلح ضد السلطة.

سعى الفقهاء المسلمون إلى إزالة الشبهة بين حالة البغي أي الخروج المسلح على السلطة أو العصيان المسلح بتأويل أي هدف سياسي، وحالة الحرابة، التي تعني جرائم قطاع الطرق. وأدى اختلاف التكييف الفقهي بين الحالتين الى اختلاف الأركان الأساسية المكونة لكلتا الجريمتين. وكذلك اختلاف ما يترتب عليهما من حقوق وأقضية تتعلق بضمان الأموال والأنفس. إضافةً الى اختلاف العقوبة لكل حالة منهما.

أشار الكثير من الفقهاء الى كون التمييز بين البغي والحرابة يكمن في مسألة التأويل. فالبغي والحرابة خروج على السلطة، ولكنَّ الباغي يخرج بتأويل، أما المحارب أي قاطع الطريق فلا تأويل لديه لكي يبرر خروجه.

والبغي جريمة سياسية، ومعيار اعتبارها من الجرائم السياسية معيار موضوعي مبني على الهدف السياسي منه، والمتمثل في الخروج للعصيان المسلح لقلب السلطة بتأويل سياسي أو فقهي. أما الحرابة فهي جريمة عادية وهي أقرب الى السرقة، رغم تهديدها للأمن العام، ولذا سميت من قبل بعض الفقهاء بالسرقة الكبرى رغم اختلافها عن السرقة، كما بيّنا عند تعريف الحرابة والفرق بينها وبين السرقة.

وبهذا الصدد نرى ضرورة تناول الفقه لمسألة إرعاب الأفراد وتخويفهم، وقتلهم دون وجه حق في مبحث خاص، بعيد عن الحرابة. وذلك لأن الكثير ممن يمارسون الإرعاب يبررون أفعالهم بتأويل معين مبني على تكفير عامة المسلمين، ومن يختلفون معهم في الاجتهاد أو الانتماء المذهبي،

عبر تأويل فاسد مبني على رفض التعدد المذهبي المبني على التجدد والإغناء الفكري والاجتهاد، والالتزام بفكرة وجود طائفة واحدة هي المنصورة فقط في الإسلام. وهذا الخيار مبنيٌّ على الغلوِّ والتعنت في الخيار المذهبي. وقد يؤدي هذا الغلو كما نرى ونسمع في كثير من البلدان الإسلامية الى إراقة دماء المسلمين، وتبرير اعمال وحشية باسم الإسلام، والإسلام منه براء.

لقد واجه فقهاء المسلمين في أوقات معينة من التاريخ الإسلامي مثل تلك الأعمال التي كانت تحدث أحياناً باسم الجهاد. ولم يكيّف بعض الفقهاء تلك الأعمال كونها مندرجةً في مجال البغي رغم وجود التأويل من قبل مقترفيه. كما أنها حالات تتجاوز تعريف الحرابة وشروطها.

ـ في المبحث الثاني من الفصل الرابع، تناولنا موضوع الفرق بين البغي والإرهاب. وقد أشرنا في هذا المجال الى أن الفقه الإسلامي المعاصر يواجه أسئلةً ملحة، بسبب الخلط بين البغي واستخدام العصيان المسلح ضد السلطة في المجتمعات الإسلامية، وبين أعمال القتل العام والإبادة الجماعية التي تقترف ضد الآمنين، والتي تبرر بحجة الجهاد ضد السلطة، أو جهاد الدفع. أن هذه الظواهر الحديثة في المجتمعات الإسلامية تستوجب تقديم البحوث الجادة، وعقد الندوات الفكرية، وتوحيد الكلمة، للوصول الى السلم الإجتماعي، وما فيه خير لعامة الناس في مجتمعاتنا.

لقد أشرنا في المبحث الى تعريف الإرهاب، ومسألة الإرهاب في مجال الفكر والممارسة، والفرق بين الإرهاب وبين جهاد الدفع.

وقد ذكرنا في هذا المجال أن القاعدة الأساسية في النصوص الأساسية هي أن اعداد القوة والاستعداد لملاقاة الأعداء يتعلق أساساً بالتخوف من غدر وخيانة الآخرين أي الكفار الذين عاهدوا المسلمين على عدم الغدر والخيانة. والاساس هنا أن المسلمين يلتزمون بالعهود التي قطعوها. ويتخذون الاجراءات اللازمة (اعداد القوة ورباط الخيل)، مخافة انتهاك هذه العقود والمواثيق من الجانب الآخر.

ولذا يؤكد الطبري أن الآية ٦١ من سورة الأنفال {وإن جنَحوا للسَّلْمُ فاجنح لها وتوكّل على الله إنه هو السميع العليم}، غير منسوخة، بالآيات {فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم} و{قاتلوا المشركين كافة}.

وحول مسألة الإرهاب في الفكر والممارسة الإسلامية، نستنتج من خلال ما ذكرناه في المبحث أن

الغلو الديني ظاهرة تاريخية، وهي لا تشمل مجالاً محدداً، فنجد هذا الغلو في مجال التعامل مع الآخر من ناحية العقيدة، وفي مجال الفقه سواء في أحكام العبادات أو في أحكام المعاملات، وفي معرفة وتحديد العلاقات الدولية ضمن الفهم الإسلامي.

وفي مقابل الغلو والتعنت الديني، هناك أيضاً التسامح الديني وتقبل الآخر والتساهل، واللجوء إلى الإقناع والجدل الذي هو أجدى وأحسن من الجبر والقسر والإكراه، لأن الأصل في الإسلام الإباحة والحرية، والتي تعني حرية الاختيار الكامل في العقيدة وفي أمور الدين.

ويجد الباحث أو المرء عموماً من كلا الاتجاهين ضالته في النصوص الدينية المقدسة. وبالتالي فإن الأمر لا يعدو فهماً بشرياً لنصوص دينية، الهدف منها بالأساس، وعبر فهم الوظيفة الاجتماعية للدين تاريخياً، السعي عند البعض تنظيم حياة الناس وإيجاد أشكال من السلم والتعامل الاجتماعي السويّ بين الناس، ومحاولة الآخرين للإستمرار في التسلط وإضفاء المشروعية على السلطة الحاكمة. ولكن دعاة صدام الحضارات، يتجاهلون النصوص المرنة السمحة، ويتجاهلون الجوانب الإيجابية المشرقة في الحضارة الإسلامية ومساهمتها في الحضارة الإنسانية.

أن الأساس الذي ينبغي أن تتعامل به السلطة والقوى السياسية في مجتمعاتنا الإسلامية في علاقاتها مع بعضها ومع الغير، هو عدم وضع الإسلام في تناقض مع حرية الفكر والإعتقاد. والاختلاف في الديانات سنة من سنن الكون. ولا يجوز الاستناد والتعامل بموجب دعوات دعاة الغلو والتطرف الديني في استخدام العنف والقوة ضد الخصوم، بناءً على نسخ الآيات التي تدعو الى الجدل والدعوة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، بالآيات ٥، و٢٩ من سورة التوبة التي ذكرناها في المبحث الثاني، وهي تعتبر استثناءً وليست القاعدة.

وقد أشرنا في الوقت نفسه الى أن وجود المبادئ السمحة، وفهمنا لها ضمن مرحلتها التاريخية، وحساباتها التاريخية والاجتماعية والسياسية المعينة، لا يعني عدم ممارسة الإرهاب والعنف غير المبرر من قبل الحكام المسلمين ضد معارضيهم. فقد لجأ هؤلاء الحكام إلى حكم المسايفة لكي يسود الساحة العملية وبصفته الخيار الديني الأوحد، للتعامل مع الآخر، ووضع الآخر في خانة الكفر.

وفي معرض حديثنا عن الإرهاب وجهاد الدفع، نستنتج أن القتال واستخدام السلاح أسلوب مشروع من أساليب جهاد الدفع لإنقاذ البلد من المحتل، وهو ليس الأسلوب الأوحد. وينبغي توفير مستلزمات هذا الاسلوب من جهاد الدفع. وهذه المستلزمات تخضع لموازين القوى السائدة والقدرة الفنية على القتال، وخاصة في ظل التكنولوجيا العسكرية الحديثة واسلحة الدمار الجماعي، والتي يتفوق العدو على المسلمين فيها.

ولكي لا يؤدي القتال كأسلوب في ممارسة جهاد الدفع الى جلب المفاسد، بدل درئها، والقاء الناس في التهلكة، يجب أن يكون القرار باتخاذها صادراً من ولي أمر المسلمين. ولا يجوز لكل عالم أو مفتي أن يعلن القتال من جانبه، أو يدعو الناس الى القتال، لأن مستلزمات القتال وخوضه مسألة تتعلق بجوانب فنية وعسكرية، تخرج من اختصاص المفتي أو العالم الديني. كما أن جهاد الدفع لا يعني القتل العشوائي للناس الآمنيين من نساء وشيوخ وأطفال. ولا يعني هدم البنى التحتية وهدر ثروات المواطنين، أو تفجير السيارات المفخخة، أو الأعمال الإنتحارية. ويكون محصلته ونتائجه بقاء المحتل وتعريض الناس للقتل، وعدم الحصول على شيء.

كما أن رفض السلطة في الدولة الإسلامية، لا يستلزم استخدام العنف وإرعاب المسلمين الآمنين، وذبحهم، وإبادتهم، ولا يمكن تقييم الممارسات التاريخية لقرون مضت، وفق القيم والمعايير الحالية، والتي وصل إليها المجتمع البشري، عبر سيرورة تاريخية.

لقد أشرنا في هذا المبحث الى مفهوم الإرهاب، والشبهة الناجمة عن الخلط بين الإرهاب وبين جهاد الدفع، ويمكن إيجاز خلاصة التمييز بين البغي وبين الإرهاب، في أنَّ البغاة "هم الخارجون على الامام بتأويل سائغ ولهم شوكة فإن اختل شرط من ذلك فقطاع طريق. •

أما الإرهاب فهو خروج على المجتمع، وتهديد للحرث والنسل، ودعوة الى الفتنة. وليس عند الخارجين في الإرهاب تأويل سائغ. وبالتالي فإن التكييف الفقهي لجريمة الإرهاب أقرب الى مسألة الإرعاب الذي يعتبر شكلاً من اشكال الحرابة. وقد يقوم الخارج في حالة الإرهاب بمجرد الإرعاب، أو القتل والسرقة أيضاً. ونرى عدم اشتراط البعد عن العمران كشرط للإرهاب، وخاصة في حالة ضعف سلطة الإمام الحاكم، لصعوبة توفير الأمن وإغاثة المستعين. وعليه فإن طبيعة الفعل الجرمي الذي يمارسه القائم بالإرهاب، تحدد عقوبته. غير أن الإرهاب (الإرعاب) في الوقت نفسه يختلف عن الحرابة. وبالتالي فأن السلطة الإسلامية مدعوة الى التكييف الفقهي

لجريمة الإرهاب على أساس كونها من جرائم التعزيز، وبالتالي إيجاد الحكم القانوني لها، علماً أن اتخاذ عقوبة شديدة من جرائم الإرهاب في الوقت الحاضر في المجتمعات الإسلامية، أمر يحفظ هيبة الإسلام، وكرامة المسلمين.

- في المبحث الثالث من الفصل الرابع، تناولنا موضوع الفرق بين الردة والبغي وبيَّنا أنّ مجمل الآيات القرآنية الواردة في هذا الخصوص تشير بدقة إلى عذاب أخروي. وأرى عدم جواز الخلط بين العقاب الدنيوي الذي يجب أن يكون واضحاً للمكلف، وبشكل لا يقبل التأويل، وبين العذاب الأخروي الذي هو العقاب الأخروي الوارد كعقوبة للمرتد ولغير المسلم في حالة عدم تقبله للإسلام.

من خلال الممارسة التاريخية تزامنت حالات الردة بحالات التحول الى معسكر المعادين للإسلام، وحمل السلاح معهم. وهذا ما يوضح ويظهر الجانب السياسي في الفعل. ولذا فإن الخلفية التاريخية لحالات الردة تتجاوز الموقف الفكري، او القناعة العقائدية الخالصة، الى فعل عملي هدفه القضاء على الدولة الإسلامية التي أنشأها النبي في المدينة، في وقت كان المسلمون في حروب مستمرة خلال فترات وأدوار التشريع الأولى. وهذا ما أوجد في الفقه الإسلامي مصطلحي دار الإسلام ودار الحرب. ولم تكن تلك التجربة التاريخية تسمح بامكانية قبول المختلف أو الآخر دون وجود عقود أو مواثيق أو ظروف استوجبت التعامل المرن، ونجد ذلك في تعامل النبي بمرونة مع اليهود والنصارى في بداية هجرته الى المدينة، واستمرار تعامله المرن مع المنافقين داخل المدينة، رغم علمه بدواخلهم، لعلمه بأن ترسيخ القناعات بحاجة الى فترة زمنية. ولذا تجنب التعامل أو اتخاذ الموقف من الشخص حسب ما يضمره من قناعات

وعليه أرى أن الفقه المعاصر يجب أن يتعامل مع النصوص المتعلقة بأحكام الردة، وأحكام البغي من خلال حيوية النص المرتبط بالواقع وبالحدث التاريخي وبعلم أسباب النزول.

المصادر والمراجع

- الآمدي، أبو الحسن علي بن محمد. (٥٥١ ـ ٦٣١ هـ)

الإحكام في أصول الأحكام. ط. دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٤، الطبعة الأولى عدد الأجزاء: ٤ اسم المحقق: د. سيد الجميلي.

- ابن أبي الحديد، عزالدين ابوحامد عبد الحميد بن هبة الله المدائني المعتزلي (٥٨٦ـ ٦٥٥ هـ)

شرح نهج البلاغة. ط.دار إحياء الكتب العربية (الحلبي) القاهرة ١٣٧٨ هـ تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم

- ابن تيمية، أحمد بن عبدالسلام بن تيمية الحراني (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ)

- مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. مكتبة النهضة الحديثة/ مطبعة المساحة العسكرية بالقاهرة ١٤٠٤هـ. تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي

- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. مكتبة النهضة الحديثة/ مطبعة المساحة العسكرية بالقاهرة ١٤٠٤هـ

- ابن الأثير الجزري، أبو السعادات مبارك بن أبى الكريم محمد. (؟ ـ ٦٠٦هـ)

النهاية في غريب الحديث. ط.المكتب الإسلامي بيروت

- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الظاهري (٣٨٣ ـ ٤٥٦هـ)

- المحلى بالآثار. ط. دار الآفاق الجديدة بيروت عدد الأجزاء: ١١ اسم المحقق: لجنة إحياء التراث العربي.

- الإحكام قي أصول الأحكام. ط. دار الحديث القاهرة الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ ٨ أجزاء

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (٧٢٣ ـ ٨٠٨ هـ)

مقدمة ابن خلدون. ط.المكتبة العصرية للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد القرطبي (٥٣٠ـ٥٩٥ هـ)

بداية المجتهد ونهاية المقتصد. ط. دار الفكر بيروت

ـ ابن سعد، أبو عبدالله محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري (١٦٨ـ ٢٣٠هـ)

الطبقات الكبرى، ط.دار صادرـ دار بيروت ١٩٥٧

ـ ابن عابدين، محمد أمين (١١٩٨ ـ ١٢٥٢هـ)

الحاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار دار الفكر بيروت ١٣٨٦، الطبعة الثانية،عدد الأجزاء:٦

ـ ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد بن حبيب الأندلسي

العقد الفريد. ط.دار ومكتبة الهلال الطبعة الأولى ٢٠٠١، تحقيق خليل شرف الدين

- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. مكتبة النهضة الحديثة/ مطبعة المساحة العسكرية بالقاهرة ١٤٠٤هـ

ـ ابن قدامة، أبو محمد عبد الله المقدسي. (٥٤١ ـ ٦٢٠هـ)

- الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل. ط.المكتب الإسلامي بيروت ١٤٠٨ – ١٩٨٨ الطبعة الخامسة عدد الأجزاء: ٤ اسم المحقق: زهير الشاويش.

- المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني. ط. دار الفكر بيروت ١٤٠٥، الطبعة: الأولى عدد الأجزاء: ١٠

ـ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي (٧٠١ ـ٧٧٤هـ)

- تفسير القرآن العظيم. ط.دار الفكر بيروت ١٤٠١ عدد الأجزاء: ٤

- البداية والنهاية. ط.دار الفكر بيروت ١٤٠٧ إعادة وترتيب خليل شحادة

ـ ابن مفلح، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن عبد الله الحنبلي (٨١٦ ـ ٨٨٤هـ)

المبدع في شرح المقنع. ط.المكتب الإسلامي بيروت ١٤٠٠ هـ، عدد الأجزاء: ١٠

ـ ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري (٦٣٠ ـ ٧١١هـ)

لسان العرب. ط. دار صادر بيروت إلطبعة الأولى عدد الأجزاء: ١٥

- ابن هشام عبد الملك بن أيوب الحميري المعافري أبو محمد. (؟ ـ ٢١٨هـ)
السيرة النبوية. دار الجيل بيروت الطبعة الأولى ١٤١١هـ تحقيق/ طه عبد الرؤوف سعد
- أبو البركات سيدي أحمد الدردير (؟ ـ ١٢٠١)
الشرح الكبير. ط. دار الفكر بيروت عدد الأجزاء: ٤ اسم المحقق: محمد عليش.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي. (٢٠٢ ـ ٢٧٥هـ)
سنن أبي داود. ط. بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع ـ الرياض ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- أبو زهرة، محمد
تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية. ط.دار الفكر العربي القاهرة
- الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل (؟ ـ ٣٢٠هـ)
مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٩ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري. (١٩٤ ـ ٢٥٦هـ).
صحيح البخاري. ط. بيت الأفكار الدولية للنشر،الرياض. ١٤١٩هـ
- البهوتي منصور بن يونس (١٠٠٠ ـ ١٠٥١هـ)
كشف القناع. ط. دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى ١٤١٨هـ
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى (٣٨٤ ـ٤٥٨هـ).
سنن البيهقي الكبرى. ط. مكتبة دار الباز مكة المكرمة ١٤١٤ – ١٩٩٤ عدد الأجزاء:١٠ اسم المحقق: محمد عبد القادر عطا.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى السلمي (٢٠٩ ـ ٢٧٩هـ).
جامع الترمذي. ط. بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع ـ الرياض. وكذلك طبعة دار إحياء التراث العربي بيروت عدد الأجزاء ٥. حققه أحمد محمد شاكر وآخرون.

ـ الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي. (٣٠٥ ـ ٣٧٠هـ).
أحكام القرآن. ط. دار إحياء التراث العربي بيروت ١٤٠٥ عدد الأجزاء: ٥، اسم المحقق: محمد الصادق قمحاوي.
ـ الحاكم النيسابوري أبو عبدالله محمد بن عبدالله. (٣٢١ ـ ٤٠٥هـ).
المستدرك على الصحيحين. ط.دار الكتب العلمية، بيروت. سنة النشر: ١٤١١ — ١٩٩٠، الطبعة الأولى عدد الأجزاء: ٤ اسم المحقق مصطفى عبد القادر عطا.
ـ الحطاب الرعيني، أبي عبدالله محمد بن محمد عبد الرحمن المغربي. (٩٠٢ ـ ٩٥٤هـ)
مواهب الجليل لشرح مختصر خليل. ط. دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى ١٤١٦هـ ١٩٩٥م المحقق: الشيخ زكريا عميرات
ـ الحلبي علي بن برهان الدين، السيرة الحلبية. ط. دار المعرفة بيروت ١٤٠٠.
ـ خليل بن اسحق بن موسى المالكي. (تـ ٦٧٦هـ)
مختصر خليل. ط.دار الفكر بيروت ١٤١٥ هـ. المحقق أحمد علي حركات.
ـ الد سوقي، محمد عرفة (تـ ١٢٣٠هـ)
حاشية الدسوقي. ط.دار الفكر بيروت عدد الأجزاء ٤ تحقيق محمد عليش
ـ الذهبي، محمد حسين
التفسير والمفسرون. الطبعة الرابعة ١٩٨٩ الناشر مكتبة وهبة. عدد الأجزاء: ٣.
ـ الرازي، فخرالدين أبو عبدالله محمد بن عمر القرشي (٥٥٤ـ٦٠٦هـ)
التفسير الكبير. ط. دار الكتب طهران الطبعة الثانية.
ـ الرازي محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر. (؟ ـ ٧٢١هـ).
مختار الصحاح. مكتبة لبنان ناشرون.
ـ الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر. (٤٦٧ ـ ٥٣٨هـ)

الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. مطبعة مصطفى الباب الحلبي،، القاهرة ١٩٦٦م.

- زيد بن علي (٨٠ -١٢٢ هـ)، مسند زيد بن علي دار الحياة بيروت، تحقيق أحد علماء الزيديين.

- زين بن إبراهيم بن محمد بن محمد بن بكر. (٩٢٦ - ٩٧٠هـ).

البحر الرائق شرح كنز الدقائق. ط. دار المعرفة، بيروت عدد الأجزاء: ٧

- السرخسي، أبو بكر محمد بن أبي سهل. (؟ -٤٨٣هـ)

المبسوط. ط. دار المعرفة بيروت ١٤٠٦ عدد الأجزاء: ٣٠

- السمرقندي، محمد بن أحمد بن أبي أحمد. (؟ -٥٣٩هـ)

تحفة الفقهاء. ط. دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٥هـ الطبعة الأولى، عدد الأجزاء: ٣.

- سيد سابق

فقه السنة. ط.دار الفكر للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٩ه

- السيواسي، محمد بن عبد الواحد (؟ -٦٨١هـ).

شرح فتح القدير. ط.دار الفكر بيروت الطبعة الثانية عدد الأجزاء: ٧.

- السيوطي، الإمام الحافظ جلال الدين أبي عبد الرحمن. (٨٤٩ -٩١١هـ)

- لُباب النقول في أسباب النزول. ط.عالم الكتب للطباعة والنشر بيروت الطبعة الأولى١٤٢٢هـ. تحقيق خالد عبدالفتاح شبل.

- تاريخ الخلفاء. ط.مطبعة منير بغداد الطبعة الثالثة ١٩٨٧. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد.

- السيوطي، الشيخ مصطفى الرحياني. (-١٢٤٣هـ)

مطالب أولى النهى في شرح غاية المنتهى. ط. المكتب الإسلامي، بيروت عدد الأجزاء ٦.

- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. (١٥٠ -٢٠٤هـ)

- الأم. ط.دار المعرفة بيروت ١٣٩٣ الطبعة الثانية عدد الأجزاء: ٨

- أحكام القرآن. ط.دار الكتب العلمية بيروت سنة النشر ١٤٠٠ تحقيق عبد الغني عبد الخالق

- الشافي في الإمامة. ط. دار الأبحاث العقائدية ١٤٠٤ هـ، تحقيق السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب.

ـ الشريف المرتضى، أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي (٣٥٥ ـ٤٣٦هـ)

ـ الشهرستاني، الإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم. (؟ ـ٥٤٨هـ)

الملل والنحل. ط. الكتب العلمية بيروت لبنان، المحقق: أحمد فهمي محمد دار.

ـ الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. (١١٧٣ـ١٢٥٥هـ)

- نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار. ط. دار الجيل بيروت ١٩٧٣ عدد الأجزاء: ٩

- فتح القدير. ط.دار الفكر بيروت. عدد الأجزاء ٥

ـ الشيباني، الإمام محمد حسن. (١٣٢ـ١٨٩هـ)

السير الكبير بشرح الإمام السرخسي. ط. الطبعة الأولى القاهرة ١٩٥٨، تمهيد وتحقيق الشيخ محمد أبوزهرة.

ـ الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف. (٣٩٣ ـ٤٧٦هـ)

المهذب في فقه الإمام الشافعي. ط. دار الفكر بيروت عدد الأجزاء: ٢

ـ الصدر محمد باقر (؟ ـ١٤٠٠هـ)

نشأة الشيعة والتشيع. ط. الطبعة الثانية ١٤١٧هـ مطبعة قدس مركز الغدير للدراسات الإسلامية

تحقيق: د.عبّد الجبار شرارة.

ـ الصنعاني، محمد بن اسماعيل الأمير اليمني (١٠٩٩ ـ١١٨٢هـ)

سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام. ط.دار النبلاء عمـان ـ الأردن، الطبعـة الأولى ١٤٢٣هـ

ـ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد. (٢٢٤ ـ ٣١٠هـ)

- جامع البيان عن تأويل آي القرآن. ط. دار الفكر بيروت ـ ١٤٠٥ عدد الأجزاء:٣٠

- تاريخ الأمم والملوك. ط. دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ.

ـ الطوسي،أبو جعفر محمد بن حسن. (٣٨٥ـ ٤٦٠هـ)

التبيان في تفسير القرآن. ط.مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، الطيعة الأولى ١٤٠٩، ١٠ مجلدات

تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي

ـ العبدري، أبوعبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم. (؟ ـ٨٩٧هـ)

التاج والإكليل لمختصر خليل. ط.دار الفكر بيروت، سنة النشر: ١٣٩٨ الطبعـة الثانيـة عـدد الأجزاء: ٦

ـ العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر الشافعي. (٧٧٣ ـ ٨٥٣هـ)

فتح الباري شرح صحيح البخاري. ط. دار المعرفة بيروت ١٣٧٩ عدد الأجزاء:١٣

اسم المحقق: محمد فؤاد عبدالباقي، محب الدين الخطيب.

ـ العلوي، هادي

فصول من تاريخ الإسلام السياسي. ط.شركة F.K.A المحدودة للنشر نيقوسيا قبرص، الطبعة الأولى١٩٩٥م.

ـ عودة، عبد القادر

التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي. مكتبة دار التراث القاهرة

ـ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد أبن أحمد، حجة الإسلام (٤٥٠ ـ٥٠٥ هـ)

- الوسيط. ط. دار السلام القاهرة الطبعة الأولى ١٤١٧هـ، تحقيق أحمد محمود ابراهيم و محمد محمد تامر.

- احياء علوم الدين. ط. دار الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ٢٠٠١م. عدد الأجزاء ٥. تحقيق: عبدالله الخالدي

ـ القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح. (؟ ـ٦٧١هـ)

الجامع لأحكام القرآن.ط.دار الشعب، القاهرة ١٣٧٢ الطبعة الثانية،عدد الأجزاء: ٢٠ اسم المحقق: أحمد عبد العليم البردوني.

ـ القمي، أبو الحسن علي بن أبراهيم (؟ ـ ٣٢٩هـ)

تفسير القمي، مؤسسة دار الكتب/قم، الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ. صححه وعلق عليه السيد طيب الموسوي.

ـ القمي الأشعري، سعد بن عيدالله بن أبي خلف

المقالات والفرق. طبعة طهران ١٩٦٣م

ـ الكاساني، علاء الدين. (؟ـ ٥٨٧هـ)

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. ط. دارالكتاب العربي بيروت ١٩٨٢ الطبعة الثانية عدد الأجزاء: ٧

ـ مالك بن أنس. (٩٣ ـ ١٧٩هـ)

المدونة الكبرى. ط.دار صادر بيروت عدد الأجزاء: ٦

ـ الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. (؟ ـ ٤٥٠هـ)

- الأحكام السلطانية. ط. دار الكتب العلمية بيروت.

- الإقناع للماوردي. ط. دار الكتب العلمية بيروت

ـ المحقق الحلي أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن. (٦٠٢ ـ ٦٧٦هـ)

شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام. ط. الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ انتشارات استقلال طهران. المحقق: السيد صادق الشيرازي

ـ محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي (٦٩٣ ـ ٧٤١).

القوانين الفقهية لإبن جزي

ـ المرداوي،أبو الحسن علي بن سليمان (٨١٧ ـ٨٨٥هـ)

الإنصاف للمرداوي. ط.دار أحياء التراث العربي بيروت، ١٠ أجزاء، المحقق محمد حامد الفقي

ـ مرعي بن يوسف الحنبلي

دليل الطالب على مذهب الامام المبجل أحمد بن حنبل. ط.المكتب الإسلامي بيروت الطبعة الثانية.

ـ المرغياني، أبو الحسين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل. (٥١١ ـ ٥٩٣هـ)

- الهداية شرح بداية المبتدي. ط.المكتبة الإسلامية، بيروت عدد الأجزاء: ٤

- بداية المبتدي في فقه الإمام أبو حنيفة. ط. مطبعة محمد علي صبيح الطبعة الأولى ١٣٥٥ هـ القاهرة

ـ مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري. (٢٠٦ ـ٢٦١هـ)

صحيح مسلم. ط. بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع ١٤١٩هـ/١٩٩٨

ـ المفيد، محمد بن محمد ابن المعلم (٣٣٦ ـ ٤١٣هـ)

المسائل الجارودية. ط. دار المفيد، بيروت الطبعة الثانية ١٤١٤هـ/١٩٩٣م تحقيق الشيخ محمد كاظم مدير شانجي

ـ النجفي، الشيخ محمد حسن. (؟ـ١٢٦٦هـ)

جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام.

ط. دار الكتب طهران/ مطبعة خورشيد، الطبعة الثالثة ١٣٦٧هـ عدد الأجزاء ٤٢

ـ النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. (٢١٥ ـ ٣٠٣هـ)

السنن الكبرى. ط. الطبعة الأولى بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع ـ الرياض
ـ النفراوي، أحمد بن غنيم بن سالم المالكي
الفواكه الدواني. ط.دار الفكر بيروت /١٤١٥.
ـ النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف ين مري. (٦٣١ ـ ٦٧٦هـ)
شرح النووي على صحيح مسلم. ط.دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٣.
عدد الأجزاء ١٨
ـ الواحدي النيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد. (؟ ـ ٤٦٨هـ)
أسباب النزول. ط. دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الثانية ١٤١١هـ ١٩٩١م.
ـ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت
الموسوعة الفقهية الكويتية. مطبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت. طبعة ٢٠٠٠م
ـ اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب ابن واضح. (؟ ـ ٢٨٤هـ).
تاريخ اليعقوبي. ط.دار صادر بيروت المجلدات:٢

آلية العلاقة بين المعارضة والسلطة في الاسلام

الدكتور

كاوه محمود شاكر

كوردستان - اربيل

